

Міністерство освіти і науки України
Сумський державний університет

ПРАКТИЧНІ АСПЕКТИ ФІЛОСОФІЇ ЧАСУ

Монографія

За редакцією Є. О. Лебедя

Рекомендовано вченою радою Сумського державного університету



Суми
Сумський державний університет
2017

УДК 115:130.2:161.25+164.3:930.1

П69

Рецензенти:

Б. Я. Пугач – доктор філософських наук, професор кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна;

В. О. Цикін – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії і соціальних наук Сумського державного педагогічного університету ім. А. С. Макаренка

Рекомендовано до видання

*вченою радою Сумського державного університету
(протокол № 8 від 9 лютого 2017 року)*

Практичні аспекти філософії часу : монографія /
П69 В. О. Артюх, О. П. Бойко, А. В. Вертель та ін. ; за ред.
Є. О. Лебеда. – Суми : Сумський державний університет, 2017. –
155 с.

ISBN 978-966-657-684-5

Час, як і колись, продовжує тримати думку людини в напруженні, провокуючи її на спроби відповісти на вічні запитання: що таке час?, яка його природа?, як майбутнє впливає на сьогодення, а сьогодення – на минуле?, як час проявляє себе в різних регіонах реальності?, як співвідносяться психіка й час?, що таке вічність?, чому час має саме такі властивості, які має?.. Безліч запитань, які здатні викликати здивування, а що, як не здивування, дає початок філософії? Як і раніше, людина намагається створити нові моделі часу чи навіть запропонувати остаточну його теорію.

Колективна монографія «Практичні аспекти філософії часу» – один із кроків на шляху до розуміння природи часу. Вона призначена для філософів, науковців-гуманітаріїв та природничиків, аспірантів, студентів, а також усіх, хто цікавиться проблемами сучасної філософії часу.

УДК 115:130.2:161.25+164.3:930.1

© Артюх В. О., Бойко О. П., Вертель А. В.
та ін., 2017

ISBN 978-966-657-684-5

© Сумський державний університет, 2017

ЗМІСТ

	С.
Передмова	4
РОЗДІЛ 1. ФІЛОСОФСЬКО-ПСИХОЛОГІЧНІ ПІДВАЛИНИ ФЕНОМЕНУ ЧАСУ	7
1. 1. Феноменологія часу	7
1. 2. Реляційна концепція часу	15
1. 3. Проблема часу в неklasичній психології	23
РОЗДІЛ 2. КУЛЬТУРФІЛОСОФІЯ ТА СОЦІОСОФІЯ ЧАСУ	39
2. 1. Очасовлення культурного простору	39
2. 2. Час у соціокультурному вимірі	49
РОЗДІЛ 3. СТРУКТУРИ ЧАСУ: БОГОСЛОВ'Я, ФІЛОСОФІЯ, ІСТОРІОСОФІЯ	68
3. 1. Часові виміри «єднання» природного й надприродного з погляду отців церкви	68
3. 2. Простір і час у філософії Павла Флоренського	79
3. 3. Міфологічні структури часу в історіософських творах Дмитра Донцова	94
РОЗДІЛ 4. ЧАС У ЛІТЕРАТУРНОМУ ТЕКСТІ	105
4. 1. Володимир Набоков як хронософ	105
4. 2. Структуризація постмодерністського наративу через категорію часу (за романом В. Пелевіна «Чапаєв і Пустота»)	117
РОЗДІЛ 5. АНАЛІТИКА ТЕМПОРАЛЬНОГО NONEXISTENCE	126
СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ	144
Відомості про авторів	154

ПЕРЕДМОВА

Людина приречена на існування між бездонною прірвою майбутнього і гіркотою від неможливості охопити – наполегливо вибірковою пам'яттю – минуле. Тому вона змушена існувати в швидкоплинності сьогодення, намагаючись розтягнути миттєвість блискавки в цілющу тривалість вічного *тепер*. Спадає на пам'ять Джеймс Джойс, який у своєму «Улісі» майстерно упакував багаторічні маршрути «Одіссеї» в один цілком звичайний дублінський день. Це сприймається як запурука свободи, що обіцяє нам якісь таємні ходи, спрямовані в інші світи.

«Час – це лабіринт, нетрями якого ми блукаємо», – говорив Хорхе Луїс Борхес в одному з останніх своїх оповідань. Філософ, який потрапив у лабіринт часу, розуміє, що ця модель (чи образ), що перебуває в безкінечному формуванні, пропонує йому безліч можливих виходів. Як у постміфічному просторі постсучасності, або у квантовій теорії, де ψ -функція – не що інше, як список можливостей, які можуть реалізуватися в дивному, але від цього ще більш привабливому мікросвіті.

Сьогодення може бути однією з точок поганої протяжності, яка втрачається в мороці минулого й майбутнього, або ж – чудом тріумфальної радості межі (китайці називали її *тай цзи*), схопленої не менш чудовим актом думки, яка пульсує в такт марнотратним ритмам часу, де тремтіння безкінечності виявляється бажаним і виразним. Це тремтіння якимось незбагненним чином виявляє химерну графіку світу, в якій угадуються візерунки на шкірах звірів, перах птахів та крилах метеликів, листі, кристалах, мереживо слідів і сузір'їв, дивні енігми клинопису, ієрогліфів, партитур, географічних карт, фракталів, сновидінь, віршів, жестів... Тоді мить, яка інтенсифікує відчуття нашої власної присутності, стає ненав'язливою даністю всепоглинаючого *хроносу*, а метою, яка повинна бути виявленою й реалізованою.

Мить переосутнюється в *кайрос* – жаданий дар, «вічно – в світлі блискавки – триваючий час» (Сен-Жон Перс).

Ентоні Авені, автор бестселера «*Empires of time: Calendars, Clocks and Cultures*», неспішно листаючи словник Вебстера (*Webster's New Twentieth Century Dictionary of the English Language Unabridged, New-York, 1956*), виявив, що слово *час* займає більше місця, ніж настільки багатозначні іменники, як *річ* і *Бог*, більше, ніж настільки основоположні визначення, як *добрий* і *поганий*, більший простір, ніж слово *простір*.

Перегорнувши всі 2006 сторінок власного екземпляра цього величезного лексикона, я не зміг знайти, – визнає Авені, – іншого слова, яке б мало більшу кількість тлумачень і значень, які суперечать одне одному із збивають з пантелику, ніж цей безневинний представник родини чотирибуквених (*time*) слів.

У сучасній науці є своє розуміння часу, яке наближено можна окреслити кількома постулатами: 1) простору й часу приписується незалежний смисл, де все підпорядковується принципу причинності – класична (механічна) фізика; 2) простір і час розглядаються як єдиний континуум – спеціальна теорія відносності; 3) геометричні властивості просторово-часового континууму залежать від матерії – загальна теорія відносності; 4) класична причинність іррелевантна, оскільки діє квантово-механічна додатковість.

Мені здається, що просторово-часовий континуум, який постулюється СТВ, може бути виражений цілковито прозорим запитанням Герберта Розендорфера («Листи у древній Китай»): «Як правильно сказати? «Тут» чи «зараз?». Кажучи «тут», – відповідає письменник, – тим самим маємо на увазі «зараз». Це ні хто інший, як Герман Мінковський, який не математично, а художньо обґрунтовує Альберта Айнштейна.

Останній, вважаючи квантову механіку неповною, сподівався, що тільки реалістична у вузькому сенсі теорія може, в принципі, гарантувати розрізнення сновидіння й неспання, уяви (чи галюцинації) та об'єктивної дійсності, однакової для всіх.

Із цим можна погодитись, але навіщо це художнику? Навіщо йому цей вузький сенс? Навіщо це філософу, не ангажованому науковою парадигматикою? Вільгельм Паулі говорить: «Оскільки сприйняття того, що належить свідомості суб'єкта, також є спостереженням, більш загальна проблема віддільності суб'єкта від об'єкта виходить із більш вузької області фізики».

І ми, автори запропонованих текстів, спробувавши вийти за межі області фізики в більш широкий світ явищ життя, із цим згодні. Світ фізики й космології, нехай і обставлений найпотужнішим емпіричним і математичним апаратом, обмежений передусім, кантівською вимогою відповідності природи науковій теорії. Художнику й філософу як дешифрувальникам світу даний привілей «вийти за межі» примусовості будь-яких доктрин, парадигм, канонів, теорій. Узагалі за будь-які межі! За словом М. Гайдеггера, істина, яка таїться у світі, *ви-водиться* на світло *ви-твором* мистецтва. Для художника впевненість учених у власній науковій

правоті іррелевантна, тим більше установка обивателя на усвідомлений ним залізобетонний конструкт – «наука довела», – безглузда. Павло Флоренський, наприклад, сповідує Птолемеєву космологічну систему й спирається на структуру космосу Данте, при цьому прекрасно орієнтується у ЗТВ і СТВ, не погоджуючись із їх обмежувальними остаточними приписами. Володимир Набоков, досліджуючи «тканину часу», доходить висновку про відсутність часу. Віктор Пелевін, зміщуючи й накладаючи один на одного часові пласти, бавиться, художньо ненав'язливо зневажаючи теорії сучасної та постсучасної науки. Не претендуючи, як колись говорив Василь Розанов, ні на що, окрім, мабуть, художньої правди.

Так ось. У художника й філософа немає ніяких зобов'язань, передусім, перед доктринами й парадигмами, які сковують думку. У них немає зобов'язань навіть перед часом. І в цьому сенсі Франсуа Рабле більший постмодерніст, ніж будь-хто з когорти тих наших сучасників, які гордо йменують себе постмодерністами. А Зигмунд Фройд взагалі виходить за межі історично-часових рамок, незважаючи на постійні спроби різноманітних регламентаторів і систематизаторів засунути його в каталожну скриньку.

Художник, який змушений жити в епоху теорії відносності, може прямо, не бентежачись, заявити, що

*Простір не знає часу
Час не відає простору
Вони один одного терплять
Як подружжя глухих старих
Що їдять з однієї
Миски*

*Із одної пам'яті
З одного безпам'ятства (Жан Руссело).*

Художник, а він же філософ, може заявити, що часу немає. А може проголосити на весь світ – голосно (!) або пошепки: час таки є...

Євген ЛЕБІДЬ

РОЗДІЛ 1

ФІЛОСОФСЬКО-ПСИХОЛОГІЧНІ ПІДВАЛИНИ ФЕНОМЕНУ ЧАСУ

1. 1. Феноменологія часу

Роман ДОДОНОВ

Феноменологія у своєму первісному, догусерліанському¹ значенні може бути інтерпретована як вчення про прояви того чи іншого процесу. У повсякденному житті ми не часто замислюємося над нюансами вживаних понять, особливо, якщо вони відносяться до абстрактних і загальних. Феноменологія пропонує нам осмислити варіативний спектр обраних для дослідження явищ у всій їх різноманітності.

Однією з фундаментальних категорій філософії є категорія часу. Однак зміст поняття «час», яким оперує представник цієї галузі знання, значно відрізняється від змісту поняття «час», яким користується фізик, астроном або геолог. У зв'язку з цим існує потреба в реєстрації та упорядкуванні значень поняття «час» у різних науках, іншими словами, відтворення феноменології часу.

Окремих аспектів проблеми часу торкались Демокріт, Платон і Аристотель, Августин Блаженний і Фома Аквінський, Г. Галілей та І. Ньютон, Г. Ляйбніц і Дж. Локк, Д. Юм і І. Кант, А. Айнштайн і А. Бергсон, В. Вернадський і М. Хайдеггер, Б. Рассел і П. Сорокін. Існує окрема наука про час – «темпорологія» (темпологія, темпоралістика), яка вивчає час у його конкретних проявах. Ідея про те, що кожній формі руху матерії відповідає свій власний час, обумовлює необхідність якщо не термінологічного, то, як мінімум, змістовного розведення понять «фізичний час», «біологічний час», «соціальний час» тощо.

Як відомо, у різні епохи і в різних філософських школах сформувалося кілька традицій розуміння часу, суть яких зводиться до одного з трьох варіантів: 1) час – певна об'єктивно існуюча субстанція, атрибут матерії; 2) час – породження психічної активності людини; 3) час – суб'єктивно створювана система координат, яку людина свідомо вибудовує для орієнтації в навколишньому світі.

Хронологічно першим модусом часу, який був осмислений філософами античного світу, був фізичний час, пов'язаний із протіканням природних процесів та явищ. Космоцентризм міфологічного світогляду

¹ Гуссерль Э. Феноменология / Э. Гуссерль // Логос. – 1991. – № 1. – С.12–21.

стародавніх греків обумовлював переважно циклічне сприйняття часу, що пов'язувалося з періодичною повторюваністю дня і ночі, пір року, зодіакальних циклів, припливів і відливів, сонячних і місячних затемнень.

«Пори року» (ώραι) – вкладає Платон в уста Сократа в діалозі «Кратил» свої герменевтичні роздуми про різні найменування темпоральних процесів, – потрібно вимовляти по-аттичному (ώραι), як і в давнину, якщо хочеш знати ймовірне їх значення. Вони так називаються по праву, бо як би відгороджують (ορίζουσιν) зиму від літа, пору негоди від пори, коли земля дає плоди. А “роки” (ἐνιαυτοί) і “літа” (έτη), думаю, є щось єдине. Адже це те, що народжується і виникає, кожне в свою чергу, виводить на світло і через саме себе виявляє (έτάζον) до кінця. ...Інколи кажуть “роки” (ἐνιαυτοί), підкреслюючи цим значення “саме в собі” (έν έαύτφ), інколи “літа” (έτη), відтіняючи значення “виявляти” (έτηζέιν), а в цілому це слово означає “самовиявлення”. Але вимовляється воно двояко, хоча і залишається єдиним, так що виникають два імені: “роки” та “літа”»². Осмислюючи існування феноменального світу через призму часів, Платон виокремлював три рівні явищ: 1) ті, що існують вічно, незнищені і нестворювані (Єдине, за зразком якого деміург створює Космос); 2) те, що створене, але не піддається знищенню (Космос); 3) тимчасові явища, емпірично дані речі, які народжуються та зникають.

На відміну від Платона, Аристотель у своїй «Фізиці» не співвідносив час із вічністю як його зразком. «Час, – зазначав Аристотель, – це число руху щодо попереднього і наступного» [1, IV, 10-14]. Визначення часу як «числа руху» висловлює, за Аристотелем, його сутність, а визначення через «міру руху» – функцію часу. Мірилом часу є фізичний рух, зокрема – рух небесних тіл, для Аристотеля час невіддільний від руху, хоч він і не є йому тотожним. «Тому час і здається рухом сфери, що цим рухом вимірюються інші рухи і час вимірюється ним же» [1, IV, 10-14]³.

Прив'язка часу до руху матеріальних тіл була підтримана І. Ньютоном, який у своїй книзі «Математичні початки натуральної філософії»⁴ значно розвинув аристотелівські уявлення про простір, час та рух. Ньютон свідомо абстрагувався від несуттєвих властивостей часу, акцентуючи увагу на його тривалості і рівномірності. Фізичний час Ньютона – це безлике тло руху, яке існує немовби скрізь і ніде конкретно. Воно притаманне всьому Універсуму, ми можемо фіксувати лише

² Платон. Кратил / Платон // Собр. соч.: в 4 т. – Москва : Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 645–646.

³ Аристотель. Физика / Аристотель // Соч.: в 4 т. – Москва : Мысль, 1981. – Т. 3. – С. 59–262.

⁴ Ньютон И. Математические начала натуральной философии / И. Ньютон. – Москва : Наука, 1989. – 687 с.

відхилення тривалості природних процесів від еталону часу, але самі ці процеси не можуть вплинути на нього. Абсолютний час перетворюється у Ньютона на арену руху фізичних об'єктів. Із такого розуміння надалі розвинеться субстанціоналістське розуміння часу, проте у самого Ньютона час ще не володіє субстанціональним статусом.

Альтернативну точку зору на природу фізичного часу запропонував Г. Ляйбніц. Для нього час – це властивість (атрибут) тіл природи. «Потік сприйняття пробуджує в нас ідею тривалості, але не творить її, – пише Ляйбніц у «Нових дослідях про людське розуміння...». – Наші сприйняття ніколи не утворюють такого постійного і правильного потоку, як час, що є рівномірною простою безперервністю, що нагадує пряму лінію. Зміна сприйняття надає нам привід думати про час, і ми вимірюємо його рівномірними змінами, але якби навіть у природі не було нічого рівномірного, то час проте можна було б визначити, подібно до того як можна було б визначити місце, якби навіть у Всесвіті не було ніякого нерухомого тіла... Час і простір застосовні до можливих речей за межами існуючих речей. Час і простір мають природою вічні істини, однаково застосовних і до можливого, і до існуючого»⁵. Тлумачення Ньютоном фізичного часу як певного абсолюту понад 200 років панувала в європейському світорозумінні, доки метафізичні міркування Ляйбніца про відносність часу як атрибуту матерії несподівано не отримали підтримку в роботах А. Айнштейна.

Теорія відносності останнього зародила сумніви у справедливості уявлень про час як рівномірний односпрямований з минулого у майбутнє потік змін станів матеріальних тіл. За Айнштейном, час нерозривно пов'язаний з простором в єдиному, чотиривимірному просторово-часовому континуумі, а темпоральні параметри тіл залежать від швидкості їх руху. Відомий «парадокс близнюків» демонструє, що для братів, один з яких знаходиться на Землі, а інший – на космічному кораблі, який рухається зі швидкістю, близькою до швидкості світла, час протікає не однаково. Таким чином, релятивістська теорія А. Айнштейна змусила переосмислити багато уявлень класичної фізики, мотивуючи, тим самим, дослідження інших модусів часу, не лише фізичного.

Так, на початку XX століття В. І. Вернадський переймався питанням про специфіку *геологічного часу*, пов'язуючи його з хімічними процесами

⁵ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии / Г. В. Лейбниц // Соч.: в 4 т. – Москва : Мысль, 1983. – Т. 2. – С. 151–153.

в елементах земної кори⁶. Об'єктивним мірилом часу, на думку дослідника, може виступати період напіврозпаду того чи іншого радіоактивного елементу. Крім того, Вернадський розглядав геологічний час у нерозривному зв'язку з такими світоглядними проблемами як походження нашої планети і земного життя. Будучи засновником нової науки – біогеохімії, В. І. Вернадський у процесі емпіричних узагальнень висунув гіпотезу про одвічність життя, яке є, принаймні, «однолітком» нашої планети. Навіть у найдавніших геологічних шарах вчений виявляв залишки живої речовини. Для нього геологічний час за тривалістю і межами ототожнюється з часом біологічним. Інтуїтивно відчуючи зв'язок понять «час» і «жива речовина», Вернадський стверджував, що час і життя володіють однаковим набором основних якостей: обидва явища незворотні, вони ніколи не обертаються назад, завжди спрямовані з минулого в майбутнє, обидва мають властивість асиметрії. Час є «біологічно забарвленим», він детермінований зміною поколінь. Елементом життя, а, отже – й часу, є окремий організм.

Природничонаукові та філософські роботи В. І. Вернадського стимулювали дослідження в галузі *біологічного часу* – найбільш вивченого на сьогоднішній день його модусу. Ми говоримо про біологічний час, коли маємо на увазі функціонування живого організму і протікання в ньому співрозмірних біологічних процесів, які створюють матеріальну основу тимчасових змін. По мірі того, як організм розвивається від ембріона до дорослого стану і перетворюється на зрілу, багаторівневу біологічну систему, певним чином розвивається і трансформується в ієрархічну структуру біологічний час. Зі смертю живого організму час для нього зупиняється, але продовжує існувати для біологічної системи (біосфери) в цілому.

Проте не лише натуралісти розробляли проблему часу. У філософії в цьому відношенні особливе місце належить Анрі Бергсону, який співставляв внутрішньо пережитий індивідами, емоційно забарвлений психологічний час з абсолютним фізичним часом Ньютона. «Якщо я хочу, – наводив приклад засновник інтуїтивізму, – приготувати собі склянку підсолодженої води, то хоч як крути, а я мушу чекати, поки цукор розтане. Цей незначний факт доволі повчальний. Адже час, який я витрачаю на чекання, – це вже не той математичний час, який можна прикласти до всієї історії матеріального світу, якби вона нараз розвернулася в просторі. Він

⁶ Вернадский В. И. Возраст Земли / В. И. Вернадский // Прометей. Т. 15. Владимир Иванович Вернадский. Мат-лы к биографии. – Москва : Мол. гвардия, 1988. – С. 318–325.

збігається з моєю нетерплячкою, тобто з певною частиною тривалості, яку годі довільно видовжити чи скоротити. Це вже не сфера думки, це сфера переживання. Це вже не відношення, а належність до абсолюту»⁷. А. Бергсон у своїх роботах підкреслював існування у людей інтуїтивного відчуття єдиного, універсального часу, який стосується не зовнішнього світу, а є атрибутом внутрішнього життя особистості. Це час – час переживань, час думки, час творчості. Усі інші види часу – лише математичні функції, конструкти нашого розуму.

Отже, *психологічний час* істотно відрізняється від об'єктивного: фізичного, геологічного або біологічного. Людям властиві індивідуальні особливості сприйняття часу. Психологічний час є нерівномірним і різнонаповнювальним. Іноді він біжить стрімко, іноді тягнеться болісно довго. Психологічний час переживається нами як максимально насичений або як пустий, який «треба вбити». До речі, фраза «вбити час», тобто чимось його зайняти, є безглуздою щодо фізичного модусу часу.

Зацікавлення психологів до проблеми часу частково можна пояснити тим, що практично всі об'єкти дослідження в психології є живими системами, що динамічно розвиваються. На різних етапах цієї динаміки фіксуються стійкі особливості сприйняття часу. Відомо, що в дитинстві час тече повільніше, ніж в старості. Молодим властива спрямованість у майбутнє, в літньому віці більш значуще минуле, простежується ретроспективна спрямованість мотивів. Поряд із віковою диференціацією особливостей переживання часу існують і статеві відмінності. Згідно з дослідженнями В. А. Москвіна і В. В. Поповича, чоловіки схильні до більшої актуалізації майбутнього, жінки – до минулого, яке для них емоційно більш значуще⁸.

Досить близько до психологічного підходить *соціальний час*, відрізняючись від першого заломленням через культуру і суспільно значущі цінності. Неоюхідно визнати, що в сучасній літературі немає однозначної думки щодо соціального часу. Одні автори ототожнюють його з психологічним, інші пишуть про існування соціально-історичної форми часу, треті стверджують, що соціальний час конкретизується особистісним (психологічним) та історичним часом. У кожному випадку ми маємо справу з узагальненими характеристиками переживання часу якоюсь соціально-історичною спільнотою. Змісти соціального часу дозволяють

⁷ Бергсон А. Творча еволюція / А. Бергсон. – Київ : Вид-во Жупанського, 2010. – С. 16.

⁸ Москвин В. А. Нейропсихологические аспекты исследования временной перцепции у здоровых лиц / В. А. Москвин, В. В. Попович // I Международная конференция памяти А. Р. Лурия. Сб. докл. – Москва : Изд-во РПО, 1998. – С.160–166.

розкрити такі поняття, як діяльність, культурна пам'ять, цінність, традиція, ідентичність, презентизм, соціальна перспектива, покоління, біографія.

Серед важливих аспектів вивчення соціального часу існує проблема осмислення часу як цінності. У свою чергу, вона є дотичною проблеми аллокації та дисципліни. Концепція аллокації часу, запропонована Г. Беккером, акцентує увагу на самотійному виборі індивідом виду діяльності та прийнятті ним рішень із раціонального використання часу. Концепція дисципліни часу, розроблена М. Фуко⁹, підкреслює роль механізмів примусу, відносин влади і контролю в суспільстві. І хоча обидві концепції і виглядають зовні як опозиційні, насправді вони доповнюють одна одну, оскільки у всіх суспільствах структура використання соціального часу обумовлювалася впливом обох факторів – самотійного прийняття рішень і зовнішнього примусу.

Останнім часом у темпорології поширилася концепція функціонального часу, яка поєднує характеристики власне соціального часу з часом протікання конкретних матеріальних, зокрема, виробничих процесів. На відміну від фізичного часу, який притаманний світу в цілому, функціональний час обмежений рамками протікання самого процесу. У функціональному часі час фізичний розпадається на нескінчену безліч автономних циклів виникнення, становлення, функціонування і загибелі феноменів.

Кожен соціум також має свої цикли: генезис (народження), розвиток та занепад (смерть). Аналіз цих циклів дозволяє перейти від соціального до історичного часу. Не буде великою помилкою констатувати факт, що вперше розроблення проблеми *історичного часу* було розпочате в III–IV ст. римськими і пізньоелліністичними авторами. Цьому значною мірою сприяло поширення християнства з його ідеями спрямованості часу. На відміну від властивого міфологічного світосприйняття циклізму, християни розглядали історію людства як послідовне розгортання вселенської драми, в якій час є лінійним і спрямованим від створення світу Богом до «кінця світу». Таким чином, в історичний процес була привнесена певна логіка, а безглузда зміна поколінь набула раціонального тлумачення.

На початку Середньовіччя есхатологічні очікування увійшли в світосприйняття часу, а церковний дзвін щодня нагадував вірянам, що часу до кінця світу у них залишилося ще менше, ніж було вчора. Саме з есхатології спочатку формується історіософія як вчення про сенс, про

⁹ Фуко М. Наглядати й карати: народження в'язниці / М. Фуко. – Київ : Основи, 1998. – 392 с.

Мудрість Історії. Історіософія протистояла позитивістському розумінню історії, яке запозичило у природознавства фізичне тлумачення часу. В основі позитивістської методології історії лежить концепція події як певного кінцевого елемента, атома, точки на «стрічці часів». Час, а разом з ним минуле і майбутнє, був перетворений на математичну величину, до того ж не існуючу в актуальній реальності. Реальним є лише сьогоднішнє. Минуле ж сприймалося як певна послідовність подій, а завдання істориків полягало у фіксації цих подій та їх упорядкуванні. Загалом світ без часу – це первозданний хаос, в якому немає ані «раніше», ані «пізніше». Але як тільки з'ясується, що якась подія трапилася раніше (або пізніше), ніж інші, з'являється час, що впорядковує події.

На перший погляд здається, що позитивістська традиція, використовуючи фізичний час як безликий інструмент, надійно забезпечує об'єктивність історичного дослідження. Однак ця об'єктивність досить швидко обернулася безликістю часів. Епохи втратили свій «дух», свою атмосферу, яка з легкістю була підмінена «духом» і атмосферою, сучасною самому досліднику. Проти розуміння історії як «комори фактів» виступали представники французької школи «Анналів», які – в особі Л. Февра і М. Блока – декларували створення «нової історичної науки», що принципово протистоїть «історії подій». Анналисти внесли значний внесок у формування концепції історичного часу, вимагали цілісного і всебічного розгляду історичних процесів, що є «мультидетермінованими», ввели до наукового лексикону поняття ментальності, за допомогою якого уможлиблюється стереобачення подій очима історика та очима його учасника, тобто людини минулого.

На наш погляд, такий підхід є цілком слушним, оскільки історики, зосереджені на реконструкції минулого, явно чи неявно використовують якісь образи часу. За своєю суттю ці образи, або подання, є інструментальними: з їхньою допомогою, а точніше, на їх основі формулюються наукові гіпотези і висновки. Первинні уявлення про час, на які спираються історики, по суті мають позанауковий, а саме, філософський характер. Дійсно, історичний час припускає ціннісне, вибіркове ставлення до минулого, в чому також проявляється відмінність із фізичним часом, де кожна секунда, кожна хвилина, кожна година є рівнозначними будь-яким іншим секундам, хвилинам, годинам. Різні періоди соціального розвитку сприймаються людьми як «світлі» і «темні», значущо й незначущі, чеснотливі або ганебні.

Крім того, історичний час сприймається як досить неоднорідний феномен. Подібно до психологічного часу, цей час може бути більш насиченим або, навпаки, розрідженим. Як відзначають І. М. Савельєва і А. В. Полетаєв, «одні й ті ж інтервали часу, що виміряні в календарних роках, уявляються як більш або менш тривалі. Наприклад, вважається, що св. Августин (354–430) і Боецій (бл. 480–524/526) жили приблизно «в один час», а І. Кант (1724–1804) і А. Бергсон (1859–1941) – «у різний», хоча проміжки часу, що відокремлюють смерть одного мислителя від народження іншого, в обох випадках майже однакові. Для будь-якого російського історика дистанція між 1909 і 1913 рр. зовсім не така, як між 1913 і 1917 рр., хоча в обох випадках йдеться про проміжок у чотири роки. Нарешті, типовий історик Нового часу, починаючи з доби Просвітництва, розмірковує в контексті каузально-ефективного часу. Виявлення причинно-наслідкових зв'язків між послідовними подіями є майже неодмінним атрибутом будь-якого історичного твору»¹⁰.

Останнім часом з'явилися розробки концепту «політичний час», покликаною зв'язати воєдино ресурс часу і владні відносини. У дисертації І. І. Шпітуна, зокрема, наводиться цікаве спостереження, що в демократичному суспільстві для опозиції час сприймається циклічно, як час надій, а для тих, хто вже знаходиться при владі – есхатологічно¹¹.

Не вдаючись у деталі, відзначимо, що політичний час, так само як і історичний, є конкретизацією часу соціального, а за своїми основними характеристиками значно відрізняються від фізичного й біологічного часів. Найважливішими функціями соціального часу є забезпечення соціальної пам'яті, реконструкція та інтерпретація минулого, організація сьогодення і визначення соціальних перспектив.

Категорія часу, яка фіксує форму буття матеріальних систем, виражає тривалість існування їх складових, послідовність змін станів у зміні і розвитку цих систем, на різних рівнях розвитку матеріального світу, вимагає своєї змістовної диференціації. Доцільно говорити про модуси часу, до числа яких належать: фізичний, геологічний, біологічний, психологічний, соціальний, історичний та політичний час. Кожен із модусів володіє власною специфікою, і далеко не всім їм властиві так звані «універсальні» властивості часу, такі як незворотність, односпрямованість, рівномірність.

¹⁰ Савельєва І. М. История и время: в поисках утраченного [Электронный ресурс] / И. М. Савельева, А. В. Полетаев // Режим доступа: <http://www.humans.ru/humans/96353>

¹¹ Шпітун І. І. Концепт «хронополітика»: соціально-філософський аналіз / І. І. Шпітун // Дис. ... канд. філос. н., 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. – Запоріжжя: ЗНУ, 2008. – 193 с.

1. 2. Реляційна концепція часу

Андрій СИНАХ

Час – засіб вимірювання глибини свідомості.

Іммануїл Кант

Проблема часу привертала увагу багатьох мислителів від давніх часів і дотепер. Час як форма буття нерозривно пов'язаний з іншим, не менш значущим її атрибутом – простором. Форма є неначе внутрішньою організацією змісту, і якщо як зміст виступає матеріальний субстрат, то простір і час будуть формами, які його організовують. Поза цими формами матерія не існує. Але самі простір і час також не існують у відриві від матерії. Однак в абстракції ми можемо відокремити їх від матеріального світу, що робить сам термін «форма» недостатнім і нестрогим щодо досліджуваних феноменів. Абстрагуючись від точних і системних фізичних характеристик, можна сказати, що простір – це виражений прояв сутності або змісту об'єкта (протяжність, довжина предмета, його місце серед інших предметів, структурність, взаємодія елементів у всіх матеріальних системах), а час – тривалість його існування і форма розвитку.

Сучасне розуміння простору і часу склалося в результаті тривалого історичного процесу пізнання, змістом якого, зокрема, була боротьба **субстанціонального і реляційного підходів** до розуміння їх сутності.

Витоки першого підходу сягають філософії давньогрецьких філософів-атомістів. Наприклад, Демокріт вважав, що простір і час є не що інше, як ємності, «порожнечі». У них розміщується вся різноманітність світу, як комбінації рухомих атомів. Із точки зору античного мислителя простір і час абсолютні та незмінні¹². Епікур також розглядав простір як якесь вмістилище речей, де атоми з'єднуються різним чином, а час – як самотійну сутність, не пов'язану ні з простором, ані з матерією. Автор класичної механіки І. Ньютон «умоглядній спекуляції давньогрецького мислителя надав деяку переконливість, щоправда, обмежену механічною формою руху буття»¹³. Із точки зору Ньютона простір і час – це «чиста» протяжність і «чиста» тривалість, у яких містяться матеріальні об'єкти. Можна забрати з простору все, що там розміщувалося, а простір залишиться, і властивості його збережуться. Те саме відбувається і з часом.

¹² Ахундов М. Д. Концепция пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы / М. Д. Ахундов. – Москва : ЮНИТИ, 2009. – С. 32.

¹³ Ахундов М. Д. Концепция пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы / М. Д. Ахундов. – Москва : ЮНИТИ, 2009. – С. 34.

Він плине однаково, і його перебіг ні від чого не залежить, тому що час – це чиста тривалість, постійна шкала для вимірювання всіх конкретних змін. Таким чином, субстанціональна концепція розглядає простір і час як особливі сутності, що існують самі по собі, незалежно від матеріальних об'єктів. Вони всюди і завжди однакові, абсолютні і не залежать від системи координат і взаємного руху.

Інший підхід був започаткований Аристотелем і знайшов своє продовження у вченнях Г. В. Ляйбніца, І. Канта та А. Айнштейна. Суть реляційної концепції полягає в тому, що простір і час мисляться не як окремі від буття сутності, а як форми прояву цього буття. Із цього випливають їх об'єктивність і загальність. Так, Ляйбніц, полемізуючи з Ньютоном, наполягав на тому, що простір і час – це особливі відношення між об'єктами та процесами і поза ними не існують. Зустрічаються в історії філософської думки і більш оригінальні варіанти реляційної концепції. Так, І. Кант, услід за Д. Г'юмом, розглядає простір і час як продукти людської свідомості, позбавляючи їх не лише субстанціональності, а й об'єктивності. Простір і час розглядаються як апріорні форми упорядкування людських відчуттів¹⁴. Іншими словами, простір і час, з якими ми природно зустрічаємось у світі, і які, здається, належать самому всесвіту, насправді даються нами світові, тобто мають суто людський характер і не мають ніякого відношення до світу як такого.

У процес формування сучасних уявлень про природу простору і часу зробили свій внесок і представники природознавства. У своїх дослідженнях М. І. Лобачевський приходить до важливого не тільки для геометрії, але і для філософії висновку про те, що властивості простору не є постійними. Вони змінюються залежно від реального буття в світі. Отже, простір і конкретне буття пов'язані. Ідея єдності простору і буття конкретних явищ, процесів світу знайшла своє підтвердження у фізиці. Фундаментальний висновок теорії відносності А. Айнштейна проголошує, що простір і час не існують поза буттям, і їх властивості визначаються буттям світу¹⁵.

Подальший розвиток фізики продемонстрував залежність простору і часу від гравітаційних сил. Якби не було мас, не було б гравітації, а якби не було гравітації, не було б простору і часу. Оскільки буття світу перебуває в безперервному русі, то простір і час цього конкретного буття

¹⁴ Кузнецов В. И. Пространство, время, движение / В. И. Кузнецов. – Москва : Наука, 1997. – С. 221.

¹⁵ Ахундов М. Д. Концепция пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы / М. Д. Ахундов. – Москва : ЮНИТИ, 2009. – С. 93.

змінюють свої властивості залежно від цього руху. Більше того, кожен рівень буття в світі має свій рух як спосіб свого існування і свій простір і час як форми свого прояву і реалізації¹⁶.

У межах мікросвіту простір і час істотно відрізняються від своїх аналогів на рівні макросвіту або мегасвіту. Свій ритм і темп мають біологічний простір і біологічний час. Мають свою специфіку соціальний простір і соціальний час як суспільства, так і людини. Якщо живі організми мають свій біологічний годинник, то соціальний час, як і соціальний простір, є продуктами життєдіяльності людей. Люди організовують свою «ойкумену», задають темп її розвитку. Отже, історичний час – це вже інша величина порівняно з фізичним або біологічним часом. Істотна інтенсифікація основних сфер розвитку суспільства призводить до того, що час прискорює свій біг. Традиційне суспільство характеризується постійністю, неквапливістю, ставкою на еволюційні процеси. «Воно віддає перевагу не діянню діяльності понад міри. В той час як індустріальне суспільство орієнтоване на інтенсифікацію суспільного виробництва, на його революціонізацію. У надрах індустріального суспільства і народилася нова картина світу з претензією людини стати центром всесвіту»¹⁷. Необхідно відзначити той факт, що на сьогоднішній день проблема соціального простору і часу вкрай мало вивчена. Поряд із соціальним часом існує і психологічний час, пов'язаний із його суб'єктивним переживанням, коли, наприклад, людина спізнюється або очікує.

Далі спробуємо виявити, які ж фактори впливають на суб'єктивне переживання простору і часу, висувачи аргументи на підтримку реляційної концепції (відштовхуючись переважно від кантівської теорії про апіорні форми чуттєвості).

Одним із головних таких факторів є **емоційний стан людини**. Він може бути як тривалим, так і ситуативним. Наприклад, перебуваючи в стані тривалого психічного розладу, людина може втрачати почуття просторово-часової орієнтації. Ті самі симптоми спостерігаються, наприклад, при вроджених нейродегенеративних захворюваннях на зразок хвороби Альцгеймера. Подібні метаморфози просторово-часового сприйняття можуть виникнути і у абсолютно здорової людини в «граничній» або стресовій ситуації. Навіть така непатологічна форма

¹⁶ Кузнецов В. И. Пространство, время, движение / В. И. Кузнецов. – Москва: Наука, 1997. – С. 215.

¹⁷ Ахундов М. Д. Концепция пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы / М. Д. Ахундов. – Москва : ЮНИТИ, 2009. – С. 117.

емоційного стану, як очікування, може привести до ефекту «уповільнення» часу, який може посилюватися при накладенні інших суб'єктивних та об'єктивних факторів (таких, як стан організму, освітлення, погода, швидкість руху машин у потоці, темп музики, спілкування з різними віковими групами людей, читання певної поезії або прози тощо). Так, американський психолог Хогланд Хадсон випадково звернув увагу на те, що його хвора дружина скаржилася, що він занадто довго ходив за її ліками, в той час як він був відсутній усього декілька хвилин. Він зацікавився і попросив її відміряти подумки одну хвилину. Вона подала знак на 37-й секунді. Хогланд провів кілька десятків експериментів, встановивши, що чим вища температура тіла, тим довше тягнеться хвилинка. Інший психолог, Алан Баддлі, досліджував протилежний феномен, попросивши випробовуваних плавати в холодному морі. Він виявив, що суб'єктивна тривалість хвилини для плавців становила дві хвилини реального часу¹⁸.

Депресія і похмурі думки призводять до суб'єктивного відчуття уповільнення часу. А ось що стосується різного роду психічних патологій і поведінкових розладів, то тут усе не так однозначно. Так, для дітей із синдромом гіперактивності та дефіцитом уваги час проходить дуже повільно. Коли вчитель вимагає у такої дитини спокійно посидіти хоча б п'ять хвилин, для неї це здається нестерпно довго. Для шизофреніків час змінюється у найбільш різних напрямках. А ось люди із синдромом Туретта (неврологічним порушенням, що характеризується мимовільними моторними тиками і вигуками грубощів) є неймовірно точними у визначенні тривалості часу, особливо ті, котрі навчилися вгамовувати свої напади.

Якщо говорити про зупинення часу у свідомості індивіда, то мова може йти не обов'язково про якесь нетривале переживання або стресову ситуацію, а про значний проміжок життя у рамках деякої глобальної події. Причому цей самий відрізок може сприйматися як щось відособлене від звичного побуту людини. Коли говорять «на війні рахують рік за три», мається на увазі саме тривале переживання стресової ситуації з постійним бажанням із неї вийти. Але не завжди це бажання реалізується, навіть після закінчення військових дій (так званий поствоєнний синдром). В окремих випадках люди просто не в силах вийти з цього стану протистояння, тому що їх свідомість уже не може не поділяти людей на «своїх» та «чужих».

¹⁸ *Draaisma D. Why Life Speeds Up As You Get Older: How Memory Shapes our Past / D. Draaisma. – Cambridge University Press, 2004. – P. 219.*

Вона постійно або вимальовує, або домальовує образ «ворога». Як це не парадоксально, але найчастіше ступінь пережитого стресу тим вищий, чим нижча реальна небезпека. Людині властиво залякувати себе. Не зіткнувшись із реальною небезпекою, вона знову і знову повертається в думках до того, що може з нею статися. Досить важливу роль у цьому випадку відіграє ще одна з найбільш головних психічних функцій людини – **пам'ять**. Адже що таке переживання якоїсь події знову і знову в процесі спогадів? Відповідь – час. І чим більш значуща для нас ця подія, тим більше часу ми на неї витрачаємо, навіть після того як вона відбулася. І якщо для одних спогади, говорячи словами Михайла Шишкіна, – це лише «острівці в океані порожнечі», то для інших – це окреме життя, друге дно та підспудна сила буття. Тут також варто зазначити що, переносячись у спогадах в минуле, людина ніби проектує і підспудно накладає на актуальну тканину буття той простір, який там був. Більше того, саме місце, предмети, об'єкти, навіть смак або запах можуть продукувати відповідні спогади.

У контексті нашого дослідження виникає закономірне запитання: як довго ті чи інші спогади відтворюються в пам'яті різних людей? Відповідь очевидна – по-різному. Вони схожі на улюблений або остогидлий кінофільм, який можна або переглядати безліч разів, або ж вимикати за першої нагоди. Але ж є категорія людей, котрі позбавлені можливості витрачати свій час на спогади. Ідеться про тих, хто остаточно або частково втратив пам'ять. Чи означає це, що час, прожитий ними, був витрачений даремно (тобто для них його просто не існувало), оскільки його наслідки ними не відчуваються? А як розцінювати ті випадки ретроградної амнезії, при якій людина може пам'ятати саму подію, але не розуміти, коли саме вона сталася? Наприклад, хворий вважає, що його десятиріччя святкували тільки вчора, хоча йому вже за 50. У зв'язку із плутаниною і втратою орієнтації в часі часто виникають хибні спогади: людина пам'ятає події, яких ніколи не існувало, оскільки мозок створює свої власні спогади, щоб замінити ними відсутні. Питання залишається відкритим... Так само, як і проблема коматозних станів, летаргічного сну та сну як такого.

Окрім спогадів, будь-яка людина, а особливо людина творча, живе як летюча риба: частину часу над водою, частину – під водою; вона може, точніше повинна, перебувати у двох стихіях: у світі уявному та в світі реальному. Ця двоїстість часто ламає особистість та її просторово-часове світосприйняття. Важко жити одночасно за двома законами: за законами абсолютної краси та за прагматичними і цинічними житейськими

законами. Розірваний такою двоїстістю, кожен із нас вимушений зробити свій вибір: стати обивателем, вирватися з буденності, максимально занурившись у духовний світ, або ж балансувати між цими двома станами, надмірна ж абсолютизація одного з них може колосально змінити як перебіг самого життя, так і часу для кожного окремо взятого індивіда. Коли людина творить, вона, уподібнюючись Богу, проривається з просторово-часових рамок повсякденності, прямуючи за їх межі до трансцендентного, вічного. Час у такому стані для неї зупиняється або просто не існує. Від моменту початку створення витвору мистецтва і до моменту його завершення – лише мить, оскільки всі думки і духовні устремління сконцентровані в одній точці. І ця точка – це одночасно кінець і початок, це нескінченність, яка триватиме в пам'яті поколінь як прояв вічного, непорушного закону колообігу буття, що змушує кожну людину озирнутися на своє минуле, осмислити сьогодення і спрогнозувати майбутнє. Справжній витвір мистецтва завжди продовжує жити власним життям, а інколи і не одним, народжуючись знову і знову, зазнаючи невпізнаних метаморфоз. Саме тому **творчість**, як влучно зауважив М. О. Бердяєв, – не кінцевий продукт, а «політ у нескінченність»... Вона «виникає ніби з нічого, з порожнечі, не з світу, а із свободи в тому сенсі, що свобода існувала в ніщо, до буття»¹⁹.

Окрім вищесказаного, очевидною та чимало значущою є також залежність сприйняття часу від такого емоційного стану, як **самотність**. У рамках цього поняття розрізняють два різних феномени – позитивний (самітність) та негативний (ізоляція). І якщо перший стан впливає на суб'єктивне сприйняття часу в бік його прискорення, то другий значно уповільнює його перебіг. Знаменними в зв'язку з цим видаються слова А. Шопенгауера про самотність, де кожен полишений сам на себе і бачить свій внутрішній зміст; дурня в розкішній мантиї пригнічує його жалюгідна порожнеча, тоді як високий розум оживляє і населяє своїми думками найбільш непримітне оточення²⁰.

Однак необхідно враховувати і ту обставину, що самотність може бути викликана як внутрішніми, так і зовнішніми чинниками. Так, відомий експеримент американських психологів Жана Туенге, Кейтлін Катаніз і Роя Баумайстера, опублікований у 2003 році в «Journal of Personality and Social Psychology», показав, як **соціальне відторгнення** змінює як

¹⁹ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. – Москва : Правда, 1989. – С. 369.

²⁰ Шопенгауэр А. Афоризмы для усвоения житейской мудрости / А. Шопенгауэр. – Москва : АСТ, 2003. – С. 20.

людську особистість, так і сприйняття нею часу. Добровольців зібрали в кімнаті, де вони познайомилися і поспілкувалися на звичайні теми. Потім учені запропонували кожному учаснику вибрати двох осіб, з якими вони будуть виконувати певні завдання. Цих людей непомітно для них і випадковим чином розділили на дві групи. Одним учасникам повідомили: «Вибачте, такого раніше ніколи не траплялося, але вас ніхто не вибрав і вам доведеться працювати наодинці». Іншим сказали, що вони настільки популярні, що всі вибрали їх, і буде справедливіше, якщо вони будуть працювати самотужки. Потім їх попросили оцінити тривалість однієї хвилини. Для відринутих усіма хвилина тривала дуже довго, а для популярних та улюбленців пролітала швидко.

Наступний ідентифікатор просторово-часового сприйняття – **вік**. Загальновідомим є твердження, що з віком час летить швидше. Хтось пов'язує це з ефектом очікування (адже діти та юнаки, на відміну від дорослих, завжди живуть напередодні якоїсь події). Існує навіть теорія, яка намагається переконати нас у тому, що темп процесів у дитячому організмі високий, тому здається, що все навколо відбувається повільно, а до старості цей темп сповільнюється, і видається, що час летить дуже швидко. Однак це припущення не витримує ніякої критики, оскільки за своєю суттю спирається на теорію відносності А. Айнштейна, яка належить до релятивістської механіки, тобто до розділу фізики, де швидкість руху тіл і частинок порівнянна зі швидкістю світла. Для наочного розуміння сутності цієї проблеми американські дослідники провели соціальний експеримент, результати якого були оприлюднені в документальному науково-популярному телесеріалі виробництва Discovery «Through the Wormhole with Morgan Freeman». Суть цього експерименту полягала в такому: людям різних вікових категорій було запропоновано провести певну кількість часу в одній аудиторії, на виході з якої проводили опитування з приводу того, скільки саме часу (за їх власними відчуттями) вони там перебували. У підсумку особи молодшого та середнього шкільного віку значно завищували реальний час свого перебування в аудиторії, а люди похилого віку, навпаки, занижували результат. Найбільш точно цей тест на оцінювання часового проміжку тривалістю в одну годину виконали представники середньої вікової групи.

Однак цей експеримент все ж має один істотний недолік, оскільки не було враховано такий важливий момент, як утягненість випробовуваних у процес. У зв'язку з цим можна виділити наступний чинник, що впливає на суб'єктивне переживання простору і часу, – це його **наповненість**

подіями, здатна викликати до них **інтерес**. Можна з упевненістю говорити про пряму залежність сприйняття часу від роду діяльності та захопленості (або ступеня залученості суб'єкта до цієї діяльності). Для творчої людини в моменти творення і теургії час немов витягується, призупиняє свій біг. Тож у даному аспекті дуже важлива наявність стимулів, що детермінують нашу поведінку щодо часу і простору. Як приклад розглянемо музику як фактор, здатний змінювати нашу здатність сприймати час. «Утримуюча музика» – це те, що ви чуєте в слухавці телефона, коли телефонуєте, наприклад, до банку. Ця музика потрапляє в телефони не випадково. Вона підібрана спеціально, щоб начебто зменшити кількість часу, протягом якого ви будете чекати. В інших місцях, пов'язаних з очікуванням, наприклад, у кабінетах лікарів, теж використовується такий трюк. «Стискання часу» є улюбленим прийомом багатьох роздрібних магазинів, саме тому ви нечасто знайдете торговий центр, супермаркет або магазин верхнього одягу, в якому не чути певної «фонові музики». Коли ваш мозок постійно відволікається, ви менше помічаєте, що відбувається навколо вас, до чого належить і перебіг часу.

Але це працює також і в зворотному напрямку. У деяких ситуаціях прослуховування музики може дійсно розширити ваше сприйняття часу. Наприклад, прослуховування музики під час виконання завдань, які вимагають граничної концентрації, змушує нас переоцінювати кількість часу, яка дійсно минула. Теорія полягає в тому, що, періодично переключаючись між сприйняттям музики і концентрацією на важких завданнях, мозок формує окремі «події» або різні спогади. Коли ваш мозок думає про те, що ви робили протягом останньої години, ви згадуєте безліч подій того часового проміжку і вам здається, що він тягнувся довго.

Таким чином, критеріями суб'єктивної реальності часу і простору є низка тісно взаємозв'язаних між собою факторів-детермінантів (фізичних, біологічних, психологічних та соціальних), які формують свій автономний внутрішній світ, кардинально різний для кожного індивіда. Це невелике дослідження також дозволяє дійти розуміння часу як неіснуючої категорії або категорії, яка не може бути розглянута в дефініціях минулого та майбутнього.

Відомий російський актор Олександр Абдулов якось промовив фразу, з якою важко не погодитися: «Довжину життя людини відміряє Бог. Ширину життя людина визначає сама». Таким чином, час – це відстань, яку треба пройти, щоб побачити і на собі відчути його перебіг. А простір –

це бездонний океан життя, глибину і тривалість занурення в який кожен обирає для себе сам.

1. 3. Проблема часу в некласичній психології

Антон ВЕРТЕЛЬ

Філософія психоаналізу – один з найбільш відомих напрямів в європейській філософії XX століття, який справив найістотніший вплив не лише на сучасні філософські школи, а й на всю духовну культуру – мистецтво і літературу, політичні та соціальні доктрини. Популярність психоаналізу породила і популярність різноманітних психологічних служб у західному світі. У психоаналізі як науці об'єкт постійно відкривається заново: він не даний одного разу і назавжди. Об'єкт набирає нового вигляду завдяки тлумаченню психоаналітиком усвідомленого змісту несвідомого («в одну і ту саму ріку не можна увійти двічі» – Геракліт). Психоаналіз, таким чином, експлікує віднесеність об'єкта до засобів та операцій діяльності, чітко вписуючись у сферу некласичної раціональності.

Уже в «Нарисах до наукової психології»²¹ Зигмунд Фройд, говорячи про різні системи нейронів, змушений звернутися до часу: час постає як уривчастість і періодичність, а також послідовність фіксації в різних системах нейронів; нейрони сприйняття не мають прямого зв'язку з нейронами, пов'язаними з свідомими «процесами сприйняття», окрім як через систему нейронів пам'яті. У «Тлумаченні сновидінь»²², окрім різних систем із різною тривалістю слідів, Фройд звернув увагу на те, що психічний апарат «має певний напрям», тобто «при відомих психічних процесах» збудження з певною послідовністю в часі проходить всіма цими системами. Фройд, говорячи про свідомість, вказує на її децентрований, поверхневий у просторовому плані, характер. Він пов'язує активність свідомості з іншою системою, що знаходиться на поверхні, – системою сприйняття. Несамостійність свідомості підкреслюється об'єднанням двох систем в одну – в свідомість-сприйняття. Свідомість виявляється поверхневою у зв'язку зі своїм походженням: вона диференціюється від несвідомого під впливом подразнень, які надходять в основному ззовні.

²¹ Freud S. Project for a Scientific Psychology / S. Freud. – London: Hogarth Press, 1966. – С. 66.

²² Фрейд З. Толкование сновидений / З. Фрейд. – Москва : Академический проект, 2007. – С. 506.

Свідомість, таким чином, споконвічно залучена в проблематику відносин внутрішнього і зовнішнього.

Таким чином, окрім системи сприйняття, свідомість пов'язана з системою пам'яті. Процес усвідомлення для Фрейда – це процес пожвавлення мнемонічних слідів. У дусі Платона Фрейд певною мірою ототожнює усвідомлення і спогад. Саме зв'язок з пам'яттю відрізняє свідомість від галюцинації, при якій радіюється апарат сприйняття, а не спогади. Пам'ять забезпечує нормальне функціонування свідомості. Свідомість безпосередньо пов'язана з навантаженням мнемонічних слідів психічного запису, з їх пожвавленням і приведенням у рух підсвідомих, тобто вже завжди передуючих свідомості словесних уявлень, чим вона і відрізняється від несвідомого.

Фрейд не лише ставить свідомість у залежність від пам'яті, а й протиставляє її пам'яті. Вона виникає на місці сліду спогаду і, займаючи місце пам'яті, заміщає її, «вимикаючи» в момент власного «ввімкнення». Система свідомості неначе повідомляє психічному апарату про зміни, що відбуваються поза нею і в ній, але при цьому не змінюється сама²³. Більше того, час входить у таку характеристику, як тривалість слідів сприймань. Саме на підставі цього критерію – тривалості слідів у різних системах – Фрейд доходить висновку про необхідність топічного розподілу систем психічного апарату.

У класичному психоаналізі поняття часу використовується у двох значеннях: у теорії – для характеристики різних психічних процесів; у клінічній практиці – для встановлення періодичності психоаналітичних сеансів і тривалості лікування в цілому. Фрейд надавав особливого значення розумінню проблематики часу як у теорії, так і в практиці психоаналізу.

Класичний психоаналіз ґрунтувався на визнанні в психіці людини двох систем, що не зводяться одна до однієї, а саме свідомості і несвідомого. Кожна з них характеризувалася своїми власними процесами. Час розглядався З. Фрейдом як одна з відмітних ознак свідомих та несвідомих процесів. Свідомі процеси відбуваються у часі. Несвідомі процеси не співвідносяться з часом, оскільки «несвідоме перебуває взагалі без часу». Так, у сновидіннях, що є «королівською дорогою до несвідомого», різні сюжети часто не пов'язані між собою ні в часі, ні в просторі. Минуле, сьогодення і майбутнє легко заміщають одне одне.

²³ Мазин В. А. Субъект Фрейда и Деррида / В. А. Мазин. – Санкт-Петербург : Алетей, 2010. – С. 152–153.

Несвідомі процеси, за словами батька психоаналізу, не розподілені у часовій послідовності, з плином часу не змінюються, взагалі не мають ніякого відношення до часу.

Подібний погляд на безчасовість несвідомого, що займає більшу частину людської психіки порівняно зі свідомістю, може поставити під сумнів не лише буденні уявлення про час, але й філософські концепції. До теоретичних проблем часу належить також уявлення Фрейда про те, що існує інтервал між виникненням хвороби в сьогоденні та її глибинними витоками, що мають коріння в минулому. Відповідно до цієї тези причини невротичних захворювань необхідно шукати в тому періоді часу, коли мали місце найбільш сильні дитячі переживання, викликані різного роду реальними подіями чи фантазіями.

З ім'ям Карла Густава Юнга пов'язаний комплекс ідей, об'єднаних поняттям «Synchronizität», яке українською передається по-різному (синхронія, синхронізм, синхроністичність). Уперше Юнг використав цей термін у своїй промові в пам'ять Річарда Вільгельма 10 травня 1930 р. у Мюнхені. Згодом промова з'явилася в додатку до «Таємниці Золотої Квітки».

Щоб контекстуально відособити коло явищ, які нас цікавлять, ми надалі будемо користуватися терміном «синхроністичність», який означатиме події, що відбуваються паралельно в психічній та фізичній реальностях, не пов'язані при цьому причинно-наслідковим зв'язком та демонструють більшу або меншу смислову ідентичність один з одним і при цьому, як правило, емоційно впливають на суб'єкта сприйняття. Простіше кажучи, це коло явищ в яке для початку, можна включити несподівані і вражаючі збіги, які трапляються час від часу в феноменологічній реальності емпіричного суб'єкта.

Фундаментальне поняття, яке вводить К. Г. Юнг, – це колективне несвідоме. Зв'язок колективного несвідомого та свідомості він пояснює так. Свідомість є передумовою буття. Без свідомості не було б ніякого світу, оскільки світ існує для нас лише в тій мірі, в якій його усвідомлено відображає психіка. Психіка зведена в ранг космічного принципу, який і філософськи, і фактично ставить її в рівне положення з принципом фізичного буття. Носієм свідомості є індивід, який не створює психіку за власним бажанням, а, навпаки, формується нею і зростає поступовим пробудженням свідомості ще у дитинстві.

Патерни, що заповнюють колективне несвідоме, Юнг назвав архетипами. У системі Юнга архетип Самості є цілісністю, яка охоплює

свідомість і несвідоме, а оскільки несвідоме не має визначених меж і в глибинних пластах має колективний характер, між ним і несвідомим іншого індивіда неможливо з'ясувати відмінності²⁴.

Процес просування до Самості Юнг назвав *індивідуацією*. Поняття Самості співвідноситься з «Образом Бога». Людина, яка навчилася стримувати та приміряти протилежності (творити свідомість), досягає гармонізації та цілісної консолідації своєї особистості, наближаючись до реалізації Самості. Самість – це внутрішній «Інший» психічний «образ Бога», єдність протилежностей, яка припускає остаточний синтез зовнішнього та внутрішнього, свідомого і несвідомого. Для Юнга Самість – це психічна тотальність. Її можна прирівняти до давньоіндійського поняття «атман» або давньокитайського поняття «Дао». Самість – це не що інше, як поняття, що виражає сутність людини. Усі перші прояви її душевного життя починаються в цій точці. Усі вищі й останні цілі зосереджуються в ній.

Архетипи пов'язані один з одним, і їх стадіальна послідовність визначає розвиток свідомості. Особистісна свідомість у ході онтогенезу має пройти ті самі архетипічні стадії, які визначають розвиток свідомості всього людства в цілому. Розвиток свідомості через архетипічні стадії – це серія трансперсональних актів, динамічне саморозгортання психічної структури, яка тяжіє над історією людства та індивіда. Архетипічні стадії зумовлені несвідомим і, лише розглядаючи колективну стратифікацію розвитку свідомого, можна прийти до розуміння психічного розвитку загалом і індивідуального зокрема.

Одна з основних проблем часу, що безпосередньо стосується психоаналітичної традиції, це проблема «відродження часу»²⁵. Сучасна людина змушена існувати і діяти в руслі історії, лінійного часу, яким притаманні незворотність і гіпотетичний кінець. Переживання з приводу втраченого часу, помилок минулого, а також страх перед невідомістю майбутнього є для сучасних людей однією з найбільших онтологічних проблем. На переконання Мірче Еліаде, для людей архаїчних цивілізацій такої проблеми не існувало, оскільки вони не визнавали незворотності часу. Сучасній людині в цьому випадку можуть допомогти архетипи, що складаються з міфів та пов'язаних з ними ритуалів. Саме вони виводять людину в царину, де хронологічний незворотний час неначе «скасовується» та підкоряється сакральному міфічному часу.

²⁴ Юнг К. Г. Психология и алхимия / К. Г. Юнг. – Москва : Релф-бук; Киев: Ваклер, 1997. – С. 59.

²⁵ Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – Москва : Академический проект, 2010. – С. 27.

У концепції Юнга біполярність психіки (свідомість та несвідоме) є необхідною умовою існування психічної енергії, протилежності необхідні для будь-якого психічного процесу, тобто один полюс допомагає визначити інший. За К. Г. Юнгом, світ – не вмістилище тіл, не механізм, а психофізична єдність, а свідомість – не продукт хімічних процесів у головному мозку. Людина – не просто тілесна істота, наділена свідомістю, але тілесно-духовна єдність. Єдність Світу і Людини він вбачає в обопільній ритмічності функціонування, а суперечливість (амбівалентність) є їх спільною властивістю. Як світ внутрішньо суперечливий (хвиля – корпускула, порядок – хаос, стабільність – еволюція), так внутрішньо суперечлива і людина (свідоме – несвідоме, раціональне – ірраціональне, чуттєве – духовне).

Аналітична психологія Юнга йде від картезіанського дуалізму до голістичного світогляду. Стає актуальною тема паралелізму психічного і фізичного. Назустріч один одному тут рухаються природознавство і психологія, наука і філософія. Руйнування картезіанського дуалізму – це багатоаспектний процес, що передбачає і подолання розриву між суб'єктивним та об'єктивним, між матеріальним та ідеальним, між фізичним і психічним. У науці все більше вчених переконуються в участі свідомості у світових процесах.

Наприкінці свого життя Юнг приходить до ідеї унітарного світу, Єдиного Світу, або ж *Unus mundus*. Це поняття використовується Юнгом, щоб підкреслити наявність внутрішнього зв'язку кожного пласта існування з усіма іншими пластами та існування трансцендентного або надприродного плану для координації окремих частин. Тіло і психіка є взаємозв'язаними і також взаємозв'язаними можуть бути психіка і матерія. У використанні терміна «Єдиний світ» можна провести аналогію між діяльністю несвідомого і тим, що відомо про субатомні частинки у фізиці. В обох випадках можна виявити взаємодію та взаємообмін розглянутих об'єктів, і в обох випадках виявляються зразки дії та ймовірнісні характеристики. Те, що теорія відносності свідчить про плинність та «символічну» природу фізичного світу, можна порівнювати зі схожими характеристиками внутрішньої психічної діяльності. Коли фізик визнає, що щось може бути і частинкою, і хвилею, то від нього вимагається прийняття тією чи іншою мірою психологічної установки до своєї праці. Фізики шукають силу, що лежить в основі природного начала, ту силу, що об'єднує електромагнетизм, ядерну енергію та гравітацію. Так, саме поняття «дія на відстані», згідно з яким дві окремі елементарні частинки

діють злагоджено, начебто кожна знає, що робить інша, можна порівнювати з теорією архетипів або з дією трансперсональної Самості.

Єдиний світ – це погляд на світ, який істотно відрізняється від звичного пояснення. Увага тут зосереджується головним чином на відносинах, існуючих між «речами», а не на самих «речах», а в подальшому – на відносинах між відносинами. При цьому необхідно пам'ятати, що Єдиний світ – не спосіб, а підстава для спроб розпізнати сенс, а його розпізнавання вимагає залучення Его і особистої компетенції. Унітарний світ (можливо, світ, просякнутий божественним розумом) певною мірою є трансцендентним. Сьогодні говорять про «містицизм фізики» і про «внутрішній порядок», що лежить в основі фрагментації, яка осягається звичайною свідомістю²⁶.

Юнг підтримував дружні стосунки і листувався з Вільгельмом Паулі, лауреатом Нобелівської премії з фізики за 1929 рік. Більше того, можна говорити про захопленість Паулі ідеями Юнга і зокрема визнанням глибоких зв'язків між фізичними та психічними явищами. Паулі вважав, що в науці майбутнього реальність уже не буде «психічною» або «фізичною», а тією й іншою, або не тією і не іншою. У певному сенсі йдучи далі Юнга, він припустив, що зв'язок між свідомістю та несвідомим задовольняє принцип додатковості в тому сенсі, в якому використовував це поняття Нільс Бор. В. Паулі сподівався, що єдина картина світу, що існувала в XVII столітті і що розкололася з того часу на дві гілки – раціональну та містико-релігійну, буде відновлена через подолання їх антитез. Джерелом інформації з цього питання є збірник із 80 листів, якими Паулі та Юнг обмінювалися з 1932 до 1958 року. Особливий інтерес викликає праця Паулі, присвячена Йоганну Кеплеру²⁷. Він убачав відповідності між психологічними і квантово-механічними поняттями, називаючи несвідоме «секретною лабораторією»²⁸.

Паулі та Юнг розробляють провокаційну концепцію, яка кидає виклик традиційним уявленням про причинність. Юнг був переконаний у тому, що при поясненні фізичних подій наукове мислення перебуває під невинуватим гнітом традиційних уявлень про причинність. Юнг прийняв основні положення квантової фізики, а саме те, що квантова механіка підриває основи суворої причинності і нівелює її до рівня

²⁶ Сэмьюэлз Э. Словарь аналитической психологии К. Г. Юнга / Э. Сэмьюэлз. – Санкт-Петербург : Издательская группа «Азбука классика», 2009. – С. 131–133.

²⁷ Паули В. Влияние архетипических представлений на формирование естественнонаучных теорий у Кеплера / В. Паули. – Москва : Издательство «Наука», 1975. – С. 137–175.

²⁸ Пайс А. Гении науки / А. Пайс. – Москва : Институт компьютерных исследований, 2002. – С. 312.

статистичного принципу, оскільки в квантовій фізиці події пов'язані винятково імовірнісним чином. Таким чином, Юнг зробив сміливе припущення про те, що поряд із казуальним принципом існує інший фізичний принцип, відповідно до якого виявляється статистичний зв'язок між тими подіями, які в іншому випадку розглядалися б як незалежні²⁹.

Юнг розглядає «синхроністичність» як психічно обумовлену відносність простору і часу. Він вважає, що щодо психіки простір і час є «гнучкими» та «еластичними». Вони можуть бути зведені до майже непомітної точки, немовби вони залежать від психічного стану й існують не самі по собі, а як «постулати» усвідомлюючого розуму. У первісних народів простір і час були умовними величинами. Вони стали «жорсткими» концепціями лише в ході ментального розвитку людини, а в основному завдяки введенню одиниць вимірювання. Юнг пише, що простір і час самі по собі «ні з чого не складаються». Вони є умовними концептами, породженими діяльністю усвідомлюючого розуму з проведення чітких меж, і являють собою непомітні критерії опису поведінки рухомих тіл. Таким чином, Юнг робить висновок про їх психічне походження, що і стало причиною, завдяки якій І. Кант став розглядати їх як категорії а пріорі. Якщо простір і час – це лише властивості рухомих тіл і створені інтелектуальними потребами спостерігача, тоді їх релятивізація за допомогою вмісту психіки не становить собою нічого надзвичайного, а виявляється в межах можливого. Така можливість виникає, коли психіка спостерігає не зовнішні тіла, а саму себе³⁰.

Фундаментальною особливістю світу, який описується квантовою фізикою, є його цілісність та взаємозв'язаність, що виходить за межі класичного детермінізму. Ідея цілісності і взаємозв'язку єдиного світу виражена у феномені Айнштайна – Подольського – Розена (АПР). Він полягає в тому, що характеристики пари частинок (наприклад, спіні електрона), що виникли при розпаді однієї частинки і рознесені в просторі на будь-яку відстань, при принципово не визначених вимірах їх станів взаємозв'язані.

Визначення напрямку спіну однієї з частинок призводить до того, що синхронічно спіні іншої частинки виявляється протилежним за напрямом незалежно від відстані між цими частинками. Таким чином, феномен АПР

²⁹ Девіс П. Проект вселенной. Новые открытия творческой способности природы к самоорганизации / П. Дэвис. – Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. – С. 188.

³⁰ Юнг К. Г. Синхронистичность: акаузальный объединяющий принцип / К. Г. Юнг. – Москва : Рефл-бук; Киев: Ваклер, 1997. – С. 213.

порушує фізичний принцип локальності (і причинності), згідно з яким події, що відбуваються в одній частині Всесвіту, не можуть безпосередньо впливати на події в іншій його частині. А. Айнштайн виразив проблему цілісності і взаємозв'язаності Всесвіту в метафорично гротескному питанні: чи впливає на Всесвіт, на процеси космогенезу те, що на нього дивиться миша? Уявлення про цілісність Всесвіту як такого, що є однією великою системою, де подія, яка сталася в одній його частині, може вплинути (не у плані класичної причинності, а як одночасний синхронний відгук) на те, що відбувається в іншій його частині, дає можливість говорити про можливі принципи, що лежать в основі механізмів такого загадкового феномену, як синхроністичність³¹.

Ефект АПР викликав суперечку між Н. Бором та А. Айнштайном про інтерпретацію квантової теорії. Ця суперечка почалася в суто фізичному аспекті, а закінчилась аспектом суто філософським. Айнштайн уважав, що копенгагенське трактування квантової теорії (Н. Бор, В. Гейзенберг) приводить до філософського позитивізму. Бор, незважаючи на часто невдалу термінологію у викладанні копенгагенської інтерпретації, також не сприймає позитивістської основи для своєї інтерпретації квантової теорії. Айнштайн вказує на те, що проблема реальності тісно пов'язана з проблемою пізнаваності. У цьому сенсі Айнштайн високо оцінив заслугу Канта, який показав безпідставність твердження про реальність зовнішнього світу без його пізнаваності. Оскільки явища мікросвіту проектується на макросвіт і проявляються в макроскопічних ефектах, то пізнаваність макроскопічних явищ забезпечує пізнаваність мікросвіту, і таким чином вирішується й питання про його реальність³².

Ефект АПР полягає в тому, що квантові системи за своєю суттю нелокальні. Усі частинки, що коли-небудь вступали у взаємодію, належать одній хвильовій функції, яку можна позначити як глобальну хвильову функцію, що містить величезну кількість кореляцій. У квантовій фізиці здійснюються спроби віднайти хвильову функцію для усього Всесвіту. У межах цієї схеми доля будь-якої частинки невід'ємна від долі космосу в цілому. Це твердження треба розуміти не в тривіальному сенсі, коли ця частинка може піддатися дії з довкілля, а тому, що сама її реальність переплетена з реальністю всього Всесвіту.

³¹ *Петренко В. Ф.* К проблеме психологии сознания / В. Ф. Петренко. – Вопросы философии. – 2010. – № 11. – С. 64.

³² *Марков М. А.* О трех интерпретациях квантовой механики (об образовании понятия объективной реальности в человеческой практике) / М. А. Марков // Избр. труды.: в 2 т. – Москва : Наука, 2000. – Т. 1. – С. 484–485.

Емпірична перевірка феномену АПР підтвердила нелокальний характер квантових подій, виявивши ефект квантової сплутаності, який знаходиться в основі цілісності Всесвіту. Однак при цьому було встановлено, що нелокальність забезпечується не фізично, тобто відбувається без перенесення енергії, а завдяки обміну інформацією між як завгодно далеко рознесеними в просторі явищами. Квантові явища *prima facie* свідчать про те, що інформація поширюється засобами, які не відповідають класичним ідеям. Тому ідея, що інформація передається швидше від світла, не є аргументом безрозсудною (Г. Степп). Ефект Айнштейна – Подольського – Розена являє собою яскравий приклад, коли непсихічне поводить подібно психічному, демонструючи наявність синхроністичної взаємодії між мікрооб'єктами³³.

Про схожість між квантовою фізикою, східними філософіями та містицизмом першим заговорив один із засновників квантової фізики Нільс Бор. Побачивши паралелі, він визнав, що розвиток фізики змінив ставлення до проблеми пояснення, що нагадує східну мудрість: у пошуках гармонії не треба забувати, що в драмі існування ми є і глядачами, і акторами одночасно. У цьому контексті він згадає Будду і Лао Цзи. У 1947 р., після нагородження данським орденом Слона, Бор вигадав собі герб, одним з елементів якого був символ «інь» і «янь». Як не дивно, але Бор наполягав на тому, що він використовував символ просто для ілюстрації, а також на тому, що містицизм далекий від справжнього духу науки.

Ідея цілісності світу і людини наявна у фізиці відомого космолога Девіда Бома, який писав, що частинки постають безпосередньо зв'язаними так, що їх динамічні стосунки непереборним чином залежать від стану всієї системи. Згідно з Бомом усе, зокрема свідомість і матерія, активно впливають на ціле, а за допомогою цілого – на всі складники. Бом передбачав, що кожна просторово-часова ділянка світу містить у собі весь порядок Всесвіту, зокрема минуле, сьогодення і майбутнє. Кожен сегмент (подібно до голограми) має у собі інформацію про збережений об'єкт, кожна ділянка сприйнятого нами – повну інформацію про структуру Всесвіту. У цій голістичній концепції абсолютно все, зокрема думки і вчинки, виникають з єдиної основи. Це, як вважає Бом, приводить до того,

³³ *Копейкин К.* «Души» атомов и «атомы» души: Вольфганг Эрнст Паули, Карл Густав Юнг и «три великих проблемы физики» [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://ufn.ru/tribune/trib151208.pdf>

що будь-які зміни в будь-якій частині світу неминуче призводять до відповідних змін у всіх інших його частинах.

К. Г. Юнг, використовуючи гностичний термін «плерома», визначив «місце» за межами просторово-часових уявлень, в якому згасають або вирішуються всі протиріччя між протилежностями. На відміну від цілісності та індивідуації плерома виступає як даність, а не досягнення. Властивий плеромі стан «єдності» відрізняється від цілісності, що виникає в результаті поєднання протилежних елементів особистості (свідомості та несвідомого). Проте умова цілісності разом із багатьма іншими містичними станами може бути прийнята як аперцепція плероми. Необхідно відзначити, що плерома в інтерпретації Юнга співвідноситься з тим, що Д. Бом називає «заплутаним» або «згорнутим» порядком реальності, який лежить усередині, нижче і позаду від реальності, яку ми сприймаємо у звичайному сенсі³⁴. Імплицитний порядок речей можна зрозуміти, якщо оцінити свідомість як невід'ємний компонент Всесвіту. Свідомість і матерія взаємозв'язані, але між ними немає причинних зв'язків. Вони виступають як вкладені одна в одну проекції більш високої реальності, яка не є ні матерією, ні свідомістю в чистому вигляді. Необхідно зауважити, що не тільки умови пізнання, пов'язані з експериментальною ситуацією, але і більш загальний психологічний стан (свідоме і несвідоме) спостерігача мають значення. Більшість фундаментальних понять сучасної фізики пов'язані з архетипічними ідеями, міфологічними образами. Це стосується і понять простору, часу, матерії, енергії, атома тощо.

Як зазначає К. Копейкін, сучасна фізика дійшла до висновку, що повне розуміння природи як мікро-, так і макрофізичного світу можливе лише за умови більш глибокого розуміння природи нашого внутрішнього світу – світу психічного, за умови відтворення в науковому знанні загальної системи виміру, що з'єднує зовнішній та внутрішній світ людини. Це дозволить наблизитися до побудови цілісної картини світу, сприятиме створенню нової наукової парадигми, що відповідатиме за своїми інтегративними масштабами цілісного світогляду людини третього тисячоліття і відкриє можливість подолати розрив гуманітарного, природничого і богословського знання³⁵.

³⁴ Сэмьюэлз Э. Словарь аналитической психологии К. Г. Юнга / Э. Сэмьюэлз. – Санкт-Петербург : Издательская группа «Азбука классика», 2009. – С. 169–170.

³⁵ Копейкин К. Harmonia mundi: от Пифагора до Паули / К. Копейкин // Метафизика. – 2012. – № 1 (3). – С. 50–51.

Таким чином, Юнг, мабуть, був першим психологом, який здійснив серйозну спробу включити подібні явища в наукову картину світу, хоча так чи інакше на них звертали увагу також і інші вчені й філософи³⁶. Синхроністичність зайняла чільне місце в його системі в результаті подальшого практичного досвіду з осмислення реальності. Цікаво, що послідовників (у сфері психології) у Юнга в плані дослідження і пояснення синхроністичності не так уже й багато. Причина, мабуть, полягає в традиційному для епохи модерну протиставленні психічної та фізичної реальностей. У рамках цієї парадигми окультні прояви людської психіки вивчати звичайно можна, але в межах психопатології або як психологічні курйози. Якщо ж ставити питання інакше, а саме: що «psyche and matter are two different aspects of one and the same thing», що, зрозуміло, радикальніше розмов про можливість будь-якої взаємодії між духовним та фізичним світами (а простіше кажучи, душею і тілом), тут модерністська парадигма протестує. Переважаючою в психологічному «мейнстрімі» є точка зору, що «в благопристойному академічному суспільстві не прийнято» говорити про ці «загадкові» феномени в тому контексті, як їх розумів Юнг, а саме, що синхроністичні смислові збіги маніфестують принципово інший тип взаємозв'язку явищ – акаузальний і, у відомому сенсі, магічний, який фізика, у будь-якому випадку класична, не розглядає. Незважаючи на те, що навіть у межах діалектичного матеріалізму всерйоз ставилося питання про те, що свідомість є атрибутом матерії (Е. Ільєнков) і, отже, матерія (як «об'єктивна реальність, яка дана людині у відчуттях») не мислима без свідомості, тому що їхні стосунки прямі, безпосередні, у свідомості вчених епохи модерну їх відносини продовжують виступати як опосередковані. Так, І. Бєскова стверджує (щодо синхроністичних явищ), що Его, яке сприймає події, «необізнане про процеси, що лежать в основі цього глибинного феномену»³⁷ вважаючи, що обговорювані явища все-таки належать до розряду каузальних (про що свідчить термін «залежність») з прихованою, ще не пізнаною наукою на даному етапі її розвитку,

³⁶ Інтерес К. Г. Юнга до незвичайних явищ, пов'язаних з психікою, виявився ще в 1902 р. Досить показовим є той факт, що К. Г. Юнг захистив дисертацію на медичному факультеті Цюрихського університету на тему: «Про психологію і патологію так званих окультних феноменів» (On the psychology and pathology of so-called occult phenomena). Дисертацією керував Ойген Блейлер, який в 1908 році ввів у науковий дискурс термін (шизофренія), замінивши старий термін (Dementia praecox передчасне слабоумство). Одна з перших фундаментальних робіт К. Г. Юнга була присвячена дослідженню шизофренії «Психологія раннього слабоумства (dementia praecox)» (Über die Psychologie der Dementia praecox: Ein Versuch), опублікована в 1907 р. (Юнг К. Г. К психологии и патологии так называемых оккультных феноменов / К. Г. Юнг. – Москва : ООО Фирма «Издательство АСТ»; Канон+, 1998. – С. 293–379).

³⁷ Бєскова И. А. Природа сновидений (эпистемологический анализ) / И. А. Бєскова. – Москва : ЦОП Институт философии РАН, 2005. – С. 237.

загальною причиною. Тут відразу ж впадає в очі пряма паралель із фізикою, важливою віхою розвитку якої у ХХ ст. стала дискусія про приховані параметри. Пошуком цієї прихованої причини психологія, як правило, не займається або вважає, що ця причина лежить за межами її компетенції, або неявно приймає агностичну точку зору, яка передбачає випадковість самотійним, але ірраціональним агентом реальності. Феномени, які не вписуються в каузальну тканину світобудови і потрапляють до категорії випадкових та індиферентних, пояснюють або недосконалістю наукового апарату на «сучасному етапі наближення до істини», або принциповою непізнаваністю підвалин світобудови взагалі.

Момент істини при цьому вже досить давно відсувається в невизначене майбутнє, коли фізики відкриють те, що поставить крапку в історії питання. Неявна ситуація апорії, дозволеної характерним для позитивної науки способом, зізнається, що якісь психологічні феномени мають місце, але вони виключаються з розгляду.

У такій ситуації зрозуміло, що якщо ми маємо намір розмірковувати про феномени, подібні до синхроністичності, нам доведеться сміливо залишити межі науки. Адже в аналізованому нами явищі синхроністичності визначальним є саме сенс: одночасність – це відносна характеристика явищ, сутностями яких є смислові збіги. Юнг класифікував їх так:

1. Збіг психічного стану спостерігача з подіями в момент цього стану з об'єктивними зовнішніми подіями, які відповідають психічному стану або його змісту, в якому не простежується причинний зв'язок між психічним станом і зовнішніми подіями, і в яких, з огляду на психічну відносність (психічно обумовлену) часу і простору, такого зв'язку не може й бути.

2. Збіг психічного стану з відповідною (що відбувається більш-менш у той самий час) зовнішньою подією, що має місце за межами сприйняття спостерігача, тобто на відстані, упевнитися в якому можна лише згодом.

3. Збіг психічного стану з відповідною, але ще не існуючою майбутньою подією, яка значно віддалена у часі і реальність якої теж може бути встановлена лише згодом.

Події груп 2 і 3 ще не наявні в полі зору спостерігача, але вже відомі, якщо, звичайно, їх реальність буде підтверджена. Саме тому Юнг назвав ці події «синхроністичними», що не потрібно плутати з «синхронними»³⁸.

³⁸ Юнг К. Г. «О «синхронистичности»» / К. Г. Юнг. – Москва : Рефл-бук; Киев: Ваклер, 1997. – С. 187.

До цього можна додати, що, окрім синхроністичності, між індивідуальною свідомістю та зовнішнім світом існує синхроністичність між двома індивідуальними свідомостями, яка може проявлятися у сфері емпіричних характеристик, а саме в особистих, біографічних даних. Тут спостерігається або одностороння синхроністичність, або взаємна, коли збігаються фази смислових «випромінювань».

Саме слово «збіг» свідчить про відсутність або невизначеність відносин причини і наслідку в системі з двох або більше явищ, але в гносеологічному плані важливо відзначити, і це справедливо підкреслює К. В. Голубев³⁹, що К. Г. Юнг «категорично заперечує залежність синхроністичних процесів від причинно-наслідкового зв'язку не тому, що він невідомий, а тому, що він немислимий». Якщо інтерпретація Голубєва правильна, то Юнг відхиляється тут від агностицизму кантіанського толку. Витонченість у даному відношенні, як і в багатьох інших випадках, не в непізнаваності, а в невимовності у звичних (позитивістських) категоріях зв'язку між певними явищами, в даному випадку – психічними та фізичними. У даному випадку можна говорити лише про зв'язок на основі логосу як сенсу. Психічні й фізичні явища не обумовлені одне одним і не пов'язані загальною причиною. Пов'язує їх свідомість, і вона дійсно не мислить, якщо під мисленням розуміти «процес моделювання систематичних стосунків навколишнього світу на основі безумовних положень», а аподиктично впізнає в двох одне.

Із нашої точки зору, цей зв'язок немислимий лише в межах психології, тому в цій науці, по суті, не відбувається розвитку ідей Юнга, а обговорення зводиться до спроб, виходячи з особливостей особистості Юнга зрозуміти, як йому вдалося створити систему, яка являє собою «амальгаму наукової та ненаукової форм знання»⁴⁰. Таке формулювання, на наш погляд, має на увазі, що феноменологія синхроністичності пояснюється певним душевним складом, «своєрідним світобаченням»⁴¹, схильністю до створення такої амальгами, яка не є універсальним відображенням дійсності і тому не є предметом науки.

З іншого боку, якщо Юнг у своїх роздумах все ж не унікальний і його «еклектична» картина світу не примха генія, то нам доведеться переглянути претензії діючої наукової форми знання на абсолютний пріоритет у тлумаченні світобудови.

³⁹ Голубев К. В. Понятие «синхронистичность» в аналитической психологии К. Г. Юнга / К. В. Голубев // История философии. – 2000. – № 5. – С. 106.

⁴⁰ Голубев К. В. Понятие «синхронистичность» в аналитической психологии К. Г. Юнга / К. В. Голубев // История философии. – 2000. – № 5. – С. 103.

⁴¹ Там само. – С. 104.

Юнг аж ніяк не вважав, що його досвід унікальний. Дійсно, напевно є на планеті така людина, з якою ніколи не траплялися синхроністичні явища. Однак, як правило, *Людина цивілізована* схильна розглядати їх або як випадковості в сенсі дивовижних, але малоімовірних збігів, або як нав'язливий стан на межі божевілля, параної, апелюючи передусім до суб'єктивності (безпідставного вишукування відповідностей, перебільшення значущості подій і т. п.). Існує спеціальний термін для позначення такого стану – це *апофенія*.

Апофенія – переживання, що полягає в здатності бачити структуру або взаємозв'язки у випадкових або безглузвих даних, що супроводжується характерним почуттям неадекватної важливості. Термін був уведений у 1958 р. німецьким нейропсихологом Клаусом Конрадом. Відмінність апофенії від синхроністичності полягає в тому, що синхроністичність з самого початку заснована на спонтанних смислових збігах. Апофенія довільно пов'язує спонтанну або інтенціональну активність розуму з деталями навколишнього світу. Однак до смислових збігів також може бути апофенічне ставлення. Смыслові збіги трапляються досить часто, але суб'єктивна значущість їх істотно відрізняється. Деякі не мають *актуального* значення для суб'єкта, інші ж дуже важливі, причому, як правило, в духовному плані. Об'єктивно важливість їх оцінити практично неможливо, оскільки неможлива постановка класичного експерименту. Синхроністичність не може бути неупереджено оцінена з боку значущості іншою людиною, так би мовити непосвяченою в індивідуальні смисли, і розцінюється тільки як курйозний збіг. Найчастіше смисл у даний момент часу прихований і від самого усвідомлюючого суб'єкта, тому об'єктивно має випадковий вигляд щодо поточного феноменологічного фону.

Отже, основний критерій, що дозволяє відрізнити апофенію і синхроністичність, це те, що апофенія, знаходячись у сфері психопатології, вносить ентропію, хаотизує психофізичну реальність, тоді як синхроністичні події не керують поведінкою суб'єкта каузально. В цілому вони можуть супроводжувати усвідомлений хід життя людини, підтверджуючи чи, спростовуючи правильність його орієнтації у Всесвіті.

Віднести те чи інше явище до розряду синхроністичних – справа суто індивідуальної логічної спроможності, повноти усвідомлення, що включає і думку, і почуття аж до відчуття. Друге ускладнення з синхроністичністю як з предметом науки полягає в її спонтанності, непоясненості. Чуттєвий бік синхроністичного досвіду полягає в ураженні

збігом як дивом. Чудо неможливо досліджувати науково, і його повторюваність у досвіді завжди знаходиться під сумнівом. Напевно, а тому концепція Юнга підозрюється в ненауковості, а його відносини з квантовою фізикою – не більше ніж гра розуму, примха. Однак Юнг зробив перший крок до наукового осмислення синхроністичності, представивши найпростішу класифікацію синхроністичних явищ.

Проблема часу має важливе значення і для клінічної практики. Вона включає в себе три аспекти: точний час приходу пацієнта до психоаналітика, частоту і тривалість психоаналітичного сеансу, тривалість лікування хворого. З. Фройд уважав, що дотримання певних умов щодо часу важливе для всіх трьох аспектів.

Уявлення про час у психоаналізі не має нічого спільного з об'єктивним, астрономічним часом. Це вихровий, обертовий, нелінійний, суб'єктивний час. Це час-тривалість, який не можна виміряти в годинах, хвилинах, секундах. Аналітичний сеанс постає як позачасовий. Він об'єднує минуле, майбутнє і сьогодення, як діра у звичному відліку часу, в абсолютній розбіжності часів. Він постає на межі – хронометрично відраховуючи час сесії, постаючи зовнішнім, знеособленим і внутрішнім, суб'єктивно пережитим часом – тривалістю.

Призначення точного візиту до психоаналітика має принципове значення. Пацієнт відповідає за відведений йому час, навіть якщо не використовує його. Прагнення пацієнтів перенести черговий сеанс психоаналітичного лікування на інший час, забування часу візиту до психоаналітика – це найчастіше виверти хворих, які намагаються зберегти свою хворобу з метою отримання певної вигоди від неї.

Тривалість психоаналітичного сеансу зазвичай обмежується однією академічною годиною (45–50 хвилин), а їх частота залежить від стану хворого.

Фройд виходив із того, що психоаналітичні сеанси повинні бути щодня, при легких випадках або тривалому, добре налагодженому лікуванні – тричі на тиждень. Пропуски сеансів, перерва в лікуванні ускладнюють психоаналітичну роботу і не сприяють лікуванню хворого.

Що стосується тривалості лікування психоаналітичними методами, то мова йде про досить тривалий час – півріччя або декілька років. Можна зрозуміти пацієнтів, які бажають за два-три сеанси звільнитися від невротичного розладу. Можна зрозуміти тих, хто розглядає тривале психоаналітичне лікування через призму «вимагання» грошей у хворих. Однак, підкреслював Фройд, бажаному скороченню психоаналітичного

лікування заважає позачасовість несвідомих процесів і повільне здійснення душевних змін. Обмеження в часі «не приносить користі ні лікарю, ні пацієнтові». Жак Лакан увів новацію – короткий психоаналітичний сеанс. Він не тільки скоротив тривалість психоаналітичного сеансу, але й змінив уявлення про час як про фактор розуміння мови несвідомого.

У класичному психоаналізі безчасовість несвідомого в теоретичному плані підпорядковувалася логіці психоаналітичного сеансу в клінічній практиці, обов'язково фіксованого в часі і обмеженого однією годинаю. У структурному психоаналізі Лакана психоаналітик структурує час і готовий у будь-який момент перервати промову пацієнта, не даючи йому можливості зібратися з думками і не залишаючи часу для осмислення ситуації, що склалася. Пацієнт виявляється поза часом, оскільки варто йому перейти до викладення чогось важливого, як психоаналітик перериває його, говорячи про те, що сеанс закінчений. Лакан уважав, що вільні асоціації мають місце вже не стільки в процесі самого психоаналітичного сеансу, скільки в проміжках між різними сеансами. Мова пацієнта за необхідності структурується, стає коротшою, афористичною, відкриваючи тим самим простір для аналітичної роботи.

Психоаналіз – філософське вчення, наукова теорія, технологія лікування. Предмет психоаналізу – не завершене знання, а відкрита, динамічна система, яка саморозвивається. Крім того, це людинорозмірна система. Оскільки об'єктом психоаналізу є змісти несвідомого, які мають бути усвідомленими, то тут ідеал ціннісно-нейтрального дослідження трансформується. Вочевидь, З. Фройд та його послідовники авансували у науку нашого часу один із зразків постнекласичної раціональності.

Психоаналітичні концепції в усіх їх фундаментальних проявах є метаемпіричними теоріями, що об'єднують у єдине ціле як метафізичні, так і суто наукові уявлення про час та простір. Подальші дослідження нарешті повинні стати предметом конструктивного наукового та філософського аналізу для розроблення нової наукової методології, здатної розкрити природу цієї проблеми.

РОЗДІЛ 2

КУЛЬТУРФІЛОСОФІЯ ТА СОЦІОСОФІЯ ЧАСУ

2. 1. Очасовлення культурного простору

Марина КОЛІНЬКО

Зміна реальності як безперервний процес становлення нового, оновлення того, що стало, відбувається як часовий процес. Час і простір належать до абстракцій найвищого рівня, які розкривають певний порядок організації соціального буття, спосіб узгодження та організації життєдіяльності людей, вектор їх самоздійснення, спрямованість від сьогодення в майбутнє, співвіднесеність із минулим. Тому осмислення трансформації життєвого простору, його соціальної організації та структури можливе лише при осмисленні часу.

Простір є найважливішою характеристикою буття, від його сприйняття безпосередньо залежить діяльність людини щодо освоєння та перетворення навколишнього світу. Специфіка простору полягає в тому, що на відміну від матеріальних предметів, які знаходяться в ньому, він не може сприйматися за допомогою органів чуття. Тому його образ об'єднаний з певними метафорами і обумовлений ними. У соціальній філософії роль просторових метафор є дуже великою. Такі метафори, як поле, кордон, рамка, складка тощо стають усе більш актуальними. Але це не означає, що ідея культурного простору є лише метафорою фізичного простору, про що і говорили З. Бауман, А. Лефевр. Навпаки, Бауман писав, що фізичний простір є метафорою соціального.

Розрізняється поняття фізичного простору (розташування тіл), узагальненого простору (як порядку співіснування взагалі) і поняття простору в метафоричному сенсі (насамперед маємо на увазі культурний простір як порядок культурних позицій). На думку П. Бурдьє, місце (*topos*) може бути визначено абсолютно, як те, де знаходиться суб'єкт або об'єкт, де він «має місце», існує, тобто як *локалізація*, або ж відносно, релятивно, як *позиція*, ранг у певному порядку. Так, культурний простір ми повинні розглядати і як локальні культурні місця, і як порядок соціокультурних позицій. Нас цікавить не «простір взагалі», а конкретно значущі, наповнені смислами фрагменти культурного простору, причому їх значення не можна звести до комплексу об'єктивних детермінант, таких як розмір території, клімат або характерні ознаки ландшафту. Тому ми не можемо спиратися на принципи географічного детермінізму, а обираємо культурологічний

метод. Досліджуючи цю проблематику, доречно звернутися до феноменологічного підходу і страгатеми *differance* Ж. Дерріди.

Ще в античній філософії склалися два основні підходи до розгляду простору. Субстанціональний пропонує розуміти простір як вмістилище, атрибутивний – як порядок речей. З XIX століття відбувається осмислення моделей та характеристик соціального простору (Ф. Тенніс, Г. Зіммель, П. Сорокін, Т. Парсонс, П. Бурдьє). Г. Зіммелю належить винахід поєднання «соціологія простору». Зіммеля простір цікавив як форма, яка може наповнюватися соціальним змістом і смислом, причому деяким соціальним формам притаманні специфічні форми простору (наприклад, соціальному інституту школи – спеціальні будівлі). Зіммель заперечує причинну дію простору. Але «це не може бути доказом того, що такої дії немає в окремих просторових утвореннях, тобто що близькість або віддаленість людей один від одного або ж величина царства (на що посиляється Зіммель) не мають на них ніякої дії»⁴².

У соціальному контексті простір ніколи не займав центрального місця у філософії, хоча зрозуміло, що групи та інститути мають певне «місце», а діяльність є просторовою. Соціологія також приділяла недостатньо уваги тому, що соціальні практики оформлені просторовими патернами. П. Сорокін, осмислюючи соціальний простір, стверджував, що соціологію не цікавить «горизонтальна» соціальна мобільність – будь то поїздки на роботу або міграції між континентами. Соціологічним феноменом лише мобільність (насамперед «вертикальна») у соціальному просторі, тобто зміна положення індивіда в просторі ієрархічно організованих соціальних статусів. Міграції, як правило, призводять до такої зміни, але саме по собі пов'язане з ними переміщення у фізичному просторі для послідовника Сорокіна – фактор зовнішній.

У відомій праці «Конструювання соціальної реальності» П. Бергер і Т. Лукман відзначали, що просторова структура повсякденної реальності їх мало цікавить. Вона, звичайно, має соціальний вимір завдяки тому факту, що зона наших маніпуляцій перетинається із зоною маніпуляцій інших людей. Однак набагато важливішою вони вважали часову структуру. Крім такого прямого заперечення значення простору у багатьох впливових авторів (наприклад, представників Чикагської школи Р. Парка і Е. Берджеса) спостерігається інтерес до теми, але відсутня гострота проблематизації, проблема простору як така не визначається.

⁴² Филиппов А. Социология пространства / А. Филиппов. – Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2008. – С.79.

Недостатньо уваги приділяється сучасними науковцями теорії простору М. Гайдеггера, яка є дуже плідною для нашого дослідження. Пояснюється це значною мірою тим, що в ранній творчості сам німецький мислитель сприймав вторинний статус простору порівняно з часом. Те, що Гайдеггер називає *світовим простором*, відображає загальний зміст концепції простору і, як правило, розуміється як «контейнер» для об'єктів. Реальність мешкання людини схоплюється гайдеггеровим тлумаченням категорій «місце», «місцевість», «область», які мають ввести «разом із собою атмосферу інтимності і «обжитості» – на противагу фізично-технічному холодному захопленню, бездушному і байдужому заповненню»⁴³. Регіональний простір є функціональним, він пов'язаний із нашою повсякденною діяльністю (місце «під рукою»), тобто є місцем, де ми живемо і працюємо, – це офіс, кухня, парк і т. д. У всіх різних регіонах, які організовують нашу діяльність і визначають місця «доступного устаткування». Гайдеггер описує просторовість як спосіб нашого існування, а не як незалежний феномен.

Ідея Dasein стосується і часу. Гайдеггерів постулат «немає часу без Людини» позначається як людська присутність у світі. Час є можливим горизонтом всякого розуміння буття взагалі. Саморозкриття буття здійснюється суб'єктом з горизонту часу. Людині дана єдність минулого, сьогодення і майбутнього, яка віддзеркалюється у моментах *тепер*: відмінність сьогодення (*тепер*) зафіксована у формулюванні минулого як *вже-більше-не-тепер*, а майбутнього як *доки-ще-не-тепер*.

Для Аристотеля, з яким сперечається Гайдеггер, *тепер* не є частиною часу, а є межею між минулим і майбутнім. Ця межа визначає («предел определяет») *тепер* як початок форми. У Гайдеггера *тепер* розкривається як *присутність*, через яку досягається єднання часу. Гайдеггер «проводить термінологічне і одночасно змістовне розмежування між «часовою інтерпретацією» присутності в його бутті і темпоральною інтерпретацією буття як буття сущого, що не має характеру присутності»⁴⁴. *Присутність* відрізняється від аристотелевого *тепер*, звертаючись до людини і через *відсутність*. Минуле як *вже-більше-не-тепер* безпосередньо є присутнім у своїй відсутності способом того-хто-звертається до нас як той, що прибув. Майбутнє також звертається до нас способом присутності «у сенсі того-хто-до-нас-підходить... відсутність як

⁴³ Цит. за: Манекін Р. В. М. Хайдеггер и А. Н. Уайтхед о Пространстве и Времени: опыт компаративного анализа [Электронный ресурс] / Р. В. Манекін. – Режим доступа: manekin.narod.ru/ph/pr-vr.htm

⁴⁴ Там само.

присутність доки-ще-не-існуючого завжди вже звернена до нас»⁴⁵. Не кожна присутність є справжньою, але в сьогоденні нас досягає звернення кожної з присутностей.

Відкритий простір зустрічі минулого, сьогодення і майбутнього породжує *очасовлення* простору. Очасовлення пов'язано з присутністю і може розглядатися як загальний спосіб руху простору, а може конкретизуватися як розрізнення місця «під рукою». У цьому сенсі очасовлення простору проявляється як зміна культурного ландшафту, зростання міст, будівництво мостів, доріг, що змінює простір, утворюючи нові зв'язки. Еволюція просторової форми залежить від її конфігурації, що історично склалася, своєрідності її структури. Тому трансформація соціального простору, в ході якої він перебудовується і стає іншим, є процесом соціального вибору і культурного відбору, який пройшов випробування часом. У нім здійснюється культивування деяких ознак спадщини минулого (присутність *того-що-вже-більше-не-тепер*), а також визначається коло можливого майбутнього (присутність *того-що-доки-ще-не-тепер*).

Час є не лише мірою хронологічної дистанції, а і найважливішим ресурсом сучасного суспільства. Кожен індивід засвоює ту часову перспективу, яка відповідає цінностям, потребам та ритму життя його культури. Ми завжди існуємо у певному культурному контексті, у межах потоку часової послідовності, рухаючись від однієї ситуації до іншої, і створюємо стосунки. Комунікативний акт продовжується відносинами. Там, де є простір і час, завжди включається момент руху.

У Ж. Дерріда очасовлення не є охопленням простору, а, навпаки, є інтервалом запізнення, відкладання на «потім» того, що заперечується зараз. Це означає можливість того, що є неможливим зараз. Зрештою, конституювання такого порядку проходження станів об'єкта дає надію на буття і здійснення важливого у майбутньому, але з якоїсь причини не прийнятного сьогодні.

Для характеристики руху, який проявляється у будь-якому процесі роз'єднання, Дерріда вводить тему *differance* («різня» в сучасних постмодерних перекладах – з наголосом на «і»), яка «підкреслює невідбутність очасовлення». У французькій мові слова «різний» і «той, що

⁴⁵ Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер. – Москва : Республика, 1993. – С. 91.

відкладається» співвідносяться з дієсловом «розрізняти». Як пише Дерріда в праці «Differance», дієслово *différer* уявляється словом, що відрізняється від самого себе, охоплюючи два сенси: розрізняти в просторі і відкладати в часі. Воно має межу між цими двома значеннями. З одного боку, воно тлумачиться як «відрізнитися», тобто позначає розрізнення як відмінність, нерівність, неідентичність, з іншого – «відкласти», тобто підкреслює втручання у певний порядок проходження всередині об'єкта відстрочення, інтервалу *опросторовлення* і *очасовлення*, тобто «часового становлення простору і просторового становлення часу». Під *опросторовленням* мають на увазі, що тривалість утворює поле реалізації структури, що утворює характер події. Неологізми *опросторовлення* і *очасовлення* включають значення конституювання вихідних просторовості і часовості. У просторі, де співвідносяться і позначаються два рухи розрізнення, повинні бути наявними деякі загальні, хоча й такі, що відрізняються один від одного коріння. Тому виникає необхідність у зв'язку різних ходів як універсальному схематичному підході і як способі об'єднання, який «має структуру переплетення за типом тканини або павутини, що дозволило б нам знову з'єднати воєдино різні нитки і різноманітні напрями сенсу або сил»⁴⁶. Також *differance* залишає завжди відкритою можливість вплітання інших ниток та напрямів. У класичній онтології простір і час задають систему координат, в якій розгортається увесь категоріальний зміст світу присутності. Інтерпретація *differance* як зв'язувального елемента, що зв'язує, або стратегічного знака стає в деконструкції тим конструктором, який протиставляється звичному світу наявності у розгляді просторово-часової точки нашого існування.

Дерріда привласнює найменування *differance* не розрізненню як такому, а тотожності, яка «не є ідентичною самій собі за допомогою невимовного, а досягається бажана перевага співвідносного над розрізняючим як одночасно *опросторовлення/очасовлення* і як рух, що характеризує будь-який процес роз'єднання»⁴⁷. *Differance* є не просто якимось активним началом; позначаючи середній голос, воно встановлює опозицію між пасивністю та активністю, є джерелом розрізень, процесом їх виробництва, грою розрізень, «розрізненнями між розрізненнями». Дерріда знаходить перетин його значення з онтико-онтологічним розрізненням Гайдеггера. До того ж *differance* полемізує з різницею сил у Ніцше,

⁴⁶ Дерріда Ж. *Differance*. Гурко Е. Тексты деконструкции / Ж. Деррида. – Томск: Издательство «Водолей», 1999. – 160 с.

⁴⁷ Там само.

принципом семіологічних відмінностей Соссюра, розрізненням як можливістю руху нейронів та ефектом запізнення Фрейда, відмінністю як невідбутністю сліду Іншого у Левінаса.

Differance виступає топосом розрізень. Це конструкт, що виробляє смисли через взаємодію відмінностей усередині «системи відмінних ознак». Структурна відмінність не може розглядатися без контексту дестабілізуючих мотивів (статичних, синхронних, таксономічних), пам'ятаючи, що структура завжди належить до породжуючого руху у грі відмінностей. Дерріда виступає проти бінарних опозицій, стверджуючи, що класична філософія породжує забобони, акцентуючи увагу на довільних дихотомічних категоріях (означуване/означуюче, священне/профанне, розум/тіло). Західна філософська традиція ставила на перше місце поняття єдності, тотожності, цілісності, тотальності, підпорядковуючи їм поняття різноманітного, відмінного, багато чого. Сьогодні актуалізується філософування, яке не випускає з уваги тему єдності, але концентрується на темі відмінностей, точніше, «різні». Не потрібно допускати зведення одного явища або стану до іншого, зрівнювання чи згладжування відтінків їх відмінностей.

Топологічний зміст теми differance дає Дерріди надію на розуміння «місця нашого існування і меж нашої епохи». Предметом нашого інтересу в роздумах про аспекти очасовлення культурного буття є феномен культурної епохи як свого роду обмеження, коли час впливає на створення конфігурації, рамок та образу певного культурного простору, а систематична гра відмінностей породжує нові культурні форми.

Неографізм differance уявляється вихідним, оскільки «у нім знімається абсолютна природа простору і часу, перших у категоріальному ряду розгортки поняття Буття в традиційній метафізиці»⁴⁸. Для вирішення просторово-часового парадоксу Дерріда звертається до поняття *ама*, що в перекладі з грецької має два значення – «разом» і «в один і той самий час». Однак у слові «разом» не проявлений просторовий контекст, точніше його представляє «вместе», тобто в одному місці, разом. *Ама* допомагає Дерріді поєднати послідовність часу й одночасність простору як опозицію і одночасно умову для появи Буття⁴⁹. Дерріда демонструє жест реконструкції – «свідоме відсторонення світу людського існування як побутування в горизонтах часу від позачасового існування світу Буття»⁵⁰, оскільки що можливий лише іманентний синтез простору/часу,

⁴⁸ Уайтхед А. Н. Избранные труды по философии / А. Н. Уайтхед. – Москва : Прогресс, 1990.

⁴⁹ Деррида Ж. Differance. Гурко Е. Тексты деконструкции. – Томск : Водолей, 1999. – С. 66.

⁵⁰ Там само. – С. 68.

здійснюваний у свідомості. Час, що розгортається, наявний лише у свідомості того, хто живе й усвідомлює своє тимчасове існування. Дерріда залишає Буття за межами трансцендентального синтезу і звертає дослідника до розгляду лише світу людського існування, світу *differance*. «Світ *differance* і є цим трансцендентальним синтезом появи і зникнення, що відрізняється від Буття не просторово (тут) і не часово (зараз), а одночасно двома цими характеристиками – просторово-часовою відстороненістю/відстроченістю і небуттєвістю як побутуванням ще/вже не тут і не зараз, або не тільки тут і зараз»⁵¹.

Важливим ракурсом очасовлення культурного простору є дарунок часу однієї культури іншій. Суб'єкти цього процесу не можуть точно знати, який саме ефект викличе цей дар, але повинні бути готові до будь-якого. Їх відповідальність полягає в тому, що вони приймають те, що на підході: прискорення змін, трансформацію відносин, культурний стрибок. Дерріда не включає різню в систему опозицій, позбавляє її смислорозрізнаювальної ролі: ця різня – в розсіянні. Ми все ж, використовуючи цю тему, узяли на себе сміливість представити очасовлення у збиранні відмінностей. Наведемо декілька прикладів.

Завдяки шляху «з варяг у греки» Київська Русь виявилася на перехресті цивілізацій і стала простором перетину декількох культурних імпульсів. Через постійну транзитну військово-торгову діяльність слов'яни знайомилися з життям Візантії та Західної Європи, отримували нове знання про духовну культуру інших держав, ставали носіями нових традицій, що підготувало входження Київської Русі в європейську історію. Торгові контакти з мусульманським світом, країнами Прикаспійського басейну також відкривали для Русі новий комунікаційний простір. Активна комунікативна взаємодія змінювала культурну ситуацію і сприйняття інших релігій як усередині торгового середовища, так і в тих населених пунктах, де зупинялися військові загони. Це створювало підґрунтя для цивілізаційного прориву Київської Русі, очасовлення східнослов'янського простору. За об'єктивних підстав, що готують культурні зміни, остаточний вибір культурного шляху залежав від суб'єктивного рішення Володимира. Зі стратегією *differance* ми отримуємо логіку парадоксального добудовування, що втягує в себе відношення внутрішнього і зовнішнього, далекого і близького. Цей стратегічний вибір має елемент випадковості і ризику в тому сенсі, що міг бути інший вибір.

⁵¹Деррида Ж. *Differance*. Гурко Е. Тексты деконструкции. – Томск : Водолей, 1999. – С. 72.

Значущу роль у формуванні, фіксації та самовідтворенні нової київоруської ідентичності як поєднання внутрішнього і зовнішнього відіграли християнські символи: храм, хрест. Храми будувалися на місцях язичницьких капищ, наприклад, на київських горах замість ідола Перуна була зведена церква святого Василя. У молитві князя Володимира після хрещення Русі є такі слова: «И се рек, повеле рубити црквь и поставляти по местомъ, идеже стоаша кумиры»⁵². Такі дії були способом заперечення колишнього часу. Подібний феномен спостерігався в європейській культурі при переході від епохи античності до християнського світу. Наприклад, Пантеон, побудований римським імператором Адріаном у 118 р., був перетворений на християнський храм (тому зберігся на відміну від багатьох інших античних культових будівель, розібраних на камені для будівництва). Він символізував якісний історичний стрибок західної цивілізації, її перехід від політеїзму до монотеїзму. Так і Київська Русь у демонстративній міні язичницької символіки на християнську *розгортала присутність*, квапила себе, вступаючи в ритм європейського часу.

Міжрелігійні контакти в культурній системі Київської Русі демонструють опозиційні стосунки політеїстичного і монотеїстичного світоглядів, створюючи в результаті унікальну культурну територію. Взаємодія архаїчних вірувань як уявлень «домашнього світу» з «чужим», привнесеним ззовні християнством може бути представлена як перехрещення цих світоглядних систем. Хто усвідомлював їх опозиційність, той «або визнавав християнські ідеї, відкидаючи язичницькі, або зовсім не приймав християнства. У разі відсутності розуміння несумісності тих або інших принципів християнства та архаїчних вірувань виникали явища синкретичної релігійності, але найчастіше елементи язичницької традиції «вбудовувалися» в релігійну свідомість суспільства, яке християнізувалося, придбавали в нім автономне і самодостатнє положення»⁵³. Язичництво як *ейдетичний* тип світовідношення (класифікація В. С. Біблера) формує людину, що перебуває в єдності зі світом, Космосом. Християнство є *причетним* типом світовідношення, що представляє людину як духовну істоту, пов'язану з Абсолютом. Діалогова логіка у взаємовідношенні цих двох типів не

⁵² Цит. за: Фалалеева И. Н. Политико-правовая система Древней Руси IX-XI вв. // И. Н. Фалалеева – Волгоград : Изд-во Волгоградского гос. ун-та, 2003. – 124 с.

⁵³ Карпов А. В. Основные тенденции взаимодействия християнства и архаических верований в культуре Древней Руси: автореф. дис... канд. филос. наук : спец. 09.00.13 / А. В. Карпов. – Санкт-Петербург, 2003. – С. 18.

заперечує їх розрізнення, співвіднесеності відмінностей. У слов'янській культурі часів князя Володимира де явно, а де латентно були наявними обидва ці типи в різних пропорціях і формах свого здійснення. Вони тісно перепліталися, створюючи унікальне бачення світу. Християнізація під впливом язичницьких уявлень і старих культурних символів персоніфікувала сили природи в складну космографію. Політичний київоруський світ, спираючись на ці уявлення, вибудовував свою соціальну ієрархію.

Усвідомлення конфесійної єдності стало ознакою політичної спільності середньовічної Русі і поєднанням її з європейською історією. Проте складність поширення християнства в народному середовищі відбиває нелінійність процесу очасовлення київоруського простору. Домашній світ слов'ян зберігав віру в домових і лісовиків, ритуали язичницьких свят, пов'язаних із сезонним часом. У політичній еліті не було механізмів контролю і управління цією сферою релігійної комунікації. Ймовірно, вони також вважали, що ці вірування не складають опозиції християнству. Тому язичницькі аграрні весняно-літні свята були поєднані з подіями християнського календаря. Таким чином, домашня, внутрішньосімейна релігійна комунікація не лише мирилася з ритмом нового культурного буття, але і вбудовувалася в офіційний, схильний до християнізації політичний простір. За термінологією М. Гайдеггера, те, що вже було, не пропало, як просто те, що пішло з минулого *тепер*. Навпаки, те, що вже було, стало присутнім своїм власним чином.

Християнство стало для держави важливим каналом міжкультурного і політичного спілкування, допомогло піднятися до історичного часу інших народів, що мають письмову комунікацію. Розширювалися культурні горизонти. Як візантійський феномен, воно поширювало грецький символічний світ, посилювало вплив грецької культури. З одного боку, це явище можна представити як нав'язування чужого символічного світу, а з іншого – воно було даром часу, що відкривав нові перспективи в зміцненні соціально-економічних зв'язків, управлінні і культурному розвитку. Християнський образ культури, ґрунтуючись на радикально «чужому» для язичництва сприйнятті світу, посилював змістовні можливості розвитку давньослов'янського суспільства. Язичництво відійшло на периферію культурного життя, проте своїм *differance* вплинуло на формування саме такого образу культурної реальності середньовічної Русі.

У безперервному діалозі із Заходом шукали і відкривали самих себе багато східних культур. Відразу ж відмітимо умовність нашого звернення

до схематичних назв Захід і Схід, оскільки ми аналізуємо тему *difference*, а не принципові характеристики певних культур. «Захід виступав як необхідний «значущий Інший» (Г. Саллівен), в ізоляції від якого був немислимий подальший шлях цих суспільств в історії і самобутній розвиток»⁵⁴. Демонстрація Заходом своїх досягнень в економіці, духовному житті (але не нав'язування їх місцевому населенню) сприймалися як заклик Заходу, відгукуючись на який східні культури прискорювали плин свого часу. Так, аналізуючи позицію британської колоніальної влади в Індії, Т. Г. Скороходова відмічає невтручання й орієнталістські пріоритети в освітній і культурній політиці, що «парадоксальним чином сприяло появі і зростанню у індійців інтересу до вивчення англійської мови і розвитку європейської освіти. Місію соціального і культурного розвитку, яку не узяли на себе офіційні колоніальні кола, прийняли представники бенгальських еліт, що відчували наполегливу потребу в освоєнні європейського наукового знання»⁵⁵. Контекстне відношення панування і підпорядкування в колоніальній системі не перешкодило бенгальцям «побачити у британцях не лише політиків і чиновників, але і представників європейських народів, їх культури, духовності, науки, гідних співрозмовників і партнерів у соціокультурній взаємодії»⁵⁶. Очасовлення є синтетичним переплетенням *свого* і *відмінного від свого* у процесі становлення і розрізнення культурно-історичних форм. Не все можна переносити з чужої цивілізації у свою, але *difference* демонструє обхідний шлях, яким англійська іншість долає дистанцію і очасовлює індійський культурний простір.

Натяк на європоцентризм, який читач може углядіти в наведених прикладах, не є позицією авторки, що розглядає культурний простір у русі і різні. На жаль, обсяг монографії не дозволяє розширити коло прикладів (про вплив давньосхідних культур на античні, а культур арабського Сходу на західне Середньовіччя і т. д.) і продовжити цікаву подорож у культурному часі і просторі.

Роздуми про культурний простір неминуче вивели нас на проблему часу. Проблематика *difference* здається нам дієвою і придатною для аналізу серії подій певного культурного світу. *Difference* дає нам можливість суб'єктивно зберігати повагу до свого культурного простору та часу і

⁵⁴ Скороходова Т. Г. «Паломничество в страну Запада» в опыте мыслителей Бенгальского Ренессанса / Т. Г. Скороходова // Вопросы философии. – 2011. – № 11. – С. 164.

⁵⁵ Там само. – С. 165.

⁵⁶ Там само. – С. 168.

відкритість інокультурному досвіду. Інша культура з'являється як «своє інше», за висловом Гегеля. Відношення до Іншого завдяки очасовленню в умовах зустрічі культур дає основу прийняти його відмінність як близькість собі. Дерріда представляє нам світ без ґрунту, який протиставляється знайомому світу присутності. Наведені у статті приклади зберігають звичне для нас розуміння «культурного ґрунту», проте сам процес становлення нового з переплетення різного, коли руйнується ґрунт, відкладається присутність і ще не усвідомлюється (але залежить від усвідомлення) значення того, що відбувається, стає більш зрозумілим із темою *différance*, яку ми використовуємо у своїй аргументації.

2. 2. Час у соціокультурному вимірі

Ольга БОЙКО

Час – одна з найважливіших сутнісних характеристик світу. Саме тому проблема часу є дуже актуальною і цікавою. Складність проблем, що маркуються поняттям часу, привела до створення у 1966 році Міжнародного товариства міждисциплінарного вивчення часу. Навіть у ХХІ ст. питання «що таке час?» залишається актуальним.

Час – це прояв буття з точки зору минулого, сьогодення та майбутнього. У сучасному світі час є найважливішим ресурсом та символом. На рівні міжособистісних відносин фактор часу детермінує і структурує процеси комунікативної взаємодії.

У розумінні часу сучасною людиною, на відміну від попередніх епох, відіграє роль постійне прискорення темпів та ритмів суспільного та індивідуального життя, ущільнення соціокультурних утворень, все більша незалежність людини від географічних меж, відстаней між об'єктами тощо. При цьому сучасна епоха надає людині можливість сформувати власний простір та час відповідно до своїх потреб і сутності. Якщо звернути увагу на суспільний процес, можна відмітити, що суспільне життя є нерівномірним. Тобто за однакові відрізки астрономічного часу можуть відбуватися істотно різні за соціальною значущістю та масштабністю суспільні події. Тим самим можна констатувати, що час має як інституціональне, так і соціальне структурування.

Соціальний час – це форма буття суспільства, що виражає тривалість історичних процесів та їх зміни, які виникають у ході діяльності людей. При цьому діяльність є змістом соціального часу. Взагалі час, в широкому

соціальному аспекті, як «соціальний факт» досліджувався багатьма науковцями, наприклад, Е. Дюркгеймом, П. Сорокіним, Р. Мертоном, Г. Гурвичем, П. Штомпкою та іншими.

Відомий американський соціолог та культуролог П. Сорокін, розробляючи свою теорію соціокультурної динаміки, здійснив дослідження бюджетів часу, де звернув увагу на важливість відмінності між соціальним та астрономічним часом. Він писав, що соціальний час є виразом змін або руху соціальних явищ, які проявляються в межах астрономічного часу⁵⁷. П. Сорокін звертав увагу на те, що в суспільстві відрізки соціального часу не виокремлюються та не фіксуються, навіть коли б це було доцільним. Час у суспільстві накладається «на більшість людських дій, що призводять до нав'язування механічного виміру людської діяльності», наприклад, працю, сон, їжу, відпочинок тощо⁵⁸.

На думку іншого соціолога та філософа П. Штомпки, час є конструюючим чинником будь-якого соціального виміру, при цьому година є «суспільним конструктом, який здійснює зворотну дію на працю людини, на колективні практики, надаючи їм певної спрямованості. У часі виражається ритм соціального життя»⁵⁹.

Формотворча функція часу в культурі виявляється також у тому, що кожна культура самовизначається в часі, створюючи свій календар. Про роль часу в житті культури побічно свідчить той факт, що будь-які зміни в календарі пов'язані або із занепадом традиційної культури, або з формуванням на її руїнах нової культурної традиції.

Досліджуючи час, необхідно зазначити, що він проявляє себе в різних вимірах щодо соціальних змін. Так, час може бути певним ресурсом, що може фіксувати та підсумовувати певні події. Враховуючи те, що час, неначе «відпускається» певному індивіду, суспільству, та при цьому він може змінюватися, навіть оновлюватися, все ж кількість часу завжди обмежена.

Таким чином, час як природно-соціальний ресурс життєдіяльності набуває цінності. У зв'язку з цим у сучасному суспільстві набуває особливого значення сукупна діяльність різних соціальних суб'єктів та дослідження їх розподілу сукупного часу на різні види діяльності, в яких

⁵⁷ *Sorokin P. A. Merton R. Social Time / P. A. Sorokin // American Sociological Review. – 1937. – March. – P. 25–56.*

⁵⁸ *Сорокин П. А. Социокультурная динамика и эволюционизм / П. А. Сорокин // Американская социологическая мысль. – Москва : Изд-во МГУ, 1994. – С. 371.*

⁵⁹ *Штомпка П. Социология. Анализ современного общества / П. Штомпка. – Москва : Логос, 2005. – С. 47.*

задовольняються потреби індивідів у цілому, здійснюється розподіл часу на працю, вільний час, дозвілля тощо.

Час проявляється як середовище або «оточення». Передбачається, що певні періоди у часі формують певний фон, де події набувають різних смислів, мають різне значення. Тобто час тотожний епосі, а епоха визначає обмежені ним структурні моделі, ціннісні орієнтації, ідеології, міфологеми тощо. При цьому потрібно розуміти, що індивідуальні події при розумінні часу як середовища оцінюються в термінах їх відношення до більш ширшої моделі (періоду), а не як явище, що не залежить від оточення.

Час може виступати як кількісна міра змін. Наприклад, П. Штомпка розглядає час як конструювальний фактор будь-якої соціальної зміни і стверджує, що «час... є універсальним контекстом соціального життя»⁶⁰.

Досить актуальним моментом є сьогодні і цінність («смысл») часу для різних соціальних груп та суспільств у цілому. Проблема його виміру вирішується під впливом економічної та соціальної трансформацій. Як ілюстрацію до такого розуміння часу можна навести відомі лозунги «час дорожчий від грошей», або франклінівський вислів «час – це гроші».

Отже, аналіз місця й ролі соціального часу показує, що без урахування часової складової неможливо адекватно описати соціальне життя. На це ще в минулому столітті звернув увагу Е. Гідденс, коли писав про необхідність «інтегрування часу у соціальну теорію»⁶¹, тобто час є фундаментальною характеристикою будь-якої людської діяльності, оскільки будь-яка діяльність вимагає певного часу. «Цим поняттям фактично вимірюється будь-який процес, що відбувається у навколишньому світі, виражаючи тривалість і послідовність усього сущого, час безперервний, вічно властивий природі. Часом вимірюється і життям окремої людини, і людського суспільства в цілому»⁶².

Як уже зазначалося, людська діяльність проходить у певному соціумі, розгортається в певній культурі та є її виміром. Тим самим, необхідно зазначити, що час і культура безпосередньо пов'язані, при цьому, час є важливим виміром будь-якої культури: організовуючи в часі перебіг подій, зберігаючи їх у пам'яті суспільства, культура забезпечує як підтримку інформації, яка необхідна для виживання та розвитку суспільства, так і передачу її у часі – на тривалі відрізки. Час вносить

⁶⁰ Штомпка П. Социология изменений / П. Штомпка. – Москва, 1996. – С. 67– 84.

⁶¹ Giddens A. Central problems in Social Theory / A. Giddens. – London : Macmillan, 1979. – P. 198.

⁶² Піча В. М. Культура дозвілля / В. М. Піча, І. В. Бестужев-Лада, В. М. Дімов та ін. – Київ, 1990. – С. 8.

важливі корективи у формування самотності, яка набуває неминучих змін, зберігаючи властиву їй структуру та зміст.

При цьому час безпосередньо пов'язаний з простором. Якщо соціальний простір – це порядок розташування соціальних позицій, то соціальний час – порядок їх чергування та послідовність дій людей. Одиницею суспільного часу є інтервал, який збігається з одиницею певної діяльності. Так, наприклад, у традиційному землеробському суспільстві ключовою одиницею вимірювання часу був сезон польових робіт і перерви між ними. Тим самим, можна зазначити, що в основі категорії часу лежить конкретний ритм соціального життя⁶³.

Отже, розуміючи суспільний час як соціальну конструкцію, оскільки вона визначається вибором точок відліку, які, у свою чергу, залежать від уявлень про значущість подій, можна говорити про його структуру. В основі такої структури лежать певні цінності. Різні ціннісні системи призводять до формування різних структур соціального часу, оскільки що ритм соціального життя – це породження певної соціальної практики, що сприймається через систему цінностей.

Одним із таких варіантів соціальної практики є «вільний час» як сукупність видів діяльності, що здійснюються за певний відрізок часу. Отже, вільний час є однією з форм суспільного часу або, інакше кажучи, одиницею суспільного часу. З ним поєднані такі види діяльності, як саморозвиток особистості, оволодіння нею досягненнями культури і створення культурних цінностей. Тим самим вільний час стає досить важливою компонентою людського життя.

Але, незважаючи на те, що вільний час займає певний відрізок астрономічного часу в житті людини, загальновизначеної концепції розуміння ключових питань дослідження вільного часу не існує і досі. Основна перешкода, з якою доводиться стикатися, – це позначення змістовних і функціональних меж поняття в самій концепції суспільного часу. Вільний час можна розуміти як частину неробочого часу, що пов'язаний здебільшого з відтворенням робочої сили, фізичний відпочинок. По-іншому, вільний час можна розглядати як частину позаробочого часу, але спрямованого не стільки на вдосконалення людини як працівника, скільки на її всебічний розвиток. Також вільний час можна розглядати поза межами праці на виробництві і фактично зводити його до неробочого часу, що призначений для відпочинку та власного розвитку. Та все ж погодимося із сучасними українськими дослідниками

⁶³ Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life / E. Durkheim. – London, 1995. – 189 p.

В. Й. Бочелюком та В. В. Бочелюком, що «вільний час – безумовна цінність для кожної людини, оскільки цей час відведений для її розвитку»⁶⁴. Уже на підставі зазначених трактувань можна говорити про значущість вільного часу в життєдіяльності окремих людей і суспільства в цілому і зазначити, що вільний час, на наш погляд, є самоцінним ресурсом для відновлення сил та розвитку особистості.

Дослідження «вільного часу» ускладнюється ще й тим, що у рамках суспільного часу, крім вільного, виокремлюється і час дозвілля. Існують різні точки зору щодо співвідношення понять «вільний час» і «дозвілля». На нашу думку, дозвілля є структурним елементом вільного часу і посідає особливе місце в структурі вільного часу, оскільки простір дозвілля найбільш вільний для суб'єктного прояву особистісних характеристик. Незважаючи на те, що більшість дослідників розглядають дозвілля як частину вільного часу, все ж, вважаємо за необхідне розмежувати ці поняття. Вільний час – це все-таки час, темпоральна характеристика. Це – часовий відрізок, який іноді взагалі нічим не зайнятий: ні цілеспрямованою, ні практично-перетворювальною діяльністю суб'єкта. Дозвілля ж, на наш погляд, – це вільний час, заповнений чим-небудь завдяки активності суб'єкта, тобто це характеристика не лише темпоральна, а одночасно й діяльнісна.

Тому на відміну від вільного часу дозвілля має більше можливостей для реалізації потенціалу саморозвитку людини, яка проявляється як у власному смисловому структуруванні цієї частини вільного часу, так і в ступені діяльнісного засвоєння різних секторів дозвілля. Тому необхідно зазначити, що дозвілля детерміновано соціальними умовами, що характеризують його як сегмент індивідуально-варіативної діяльності. Відмітимо, що з цієї методологічної позиції не зовсім точно обмежувати дозвілля лише як час любительської діяльності, перегляду телепередач, читання книг, відвідування театрів.

Необхідно зазначити, що для розгляду часу в соціокультурному вимірі розмежування понять «вільний час/дозвілля» все не важливе. Узагалі соціальна цінність вільного часу, включаючи і дозвілля, розкривається під кутом зору проблеми призначення людини, сенсу її буття. Завдання людини – розвивати свої здібності – має особливий характер. Справа в тому, що формування і розвиток здібностей можуть бути реалізовані на основі задоволення потреб, які є рушійною силою

⁶⁴ Бочелюк В. Й. Дозвіллезнавство: навчальний посібник / В. Й. Бочелюк, В. В. Бочелюк. – Київ : Центр навчальної літератури, 2006. – С. 56.

здібностей. Цілком зрозуміло, що вирішення цього завдання неможливе без наявності вільного часу та сфери дозвілля, де знаходить задоволення цілий комплекс потреб, зокрема і потреба особистості в розвитку та самовдосконаленні.

Саме духовний розвиток, самовдосконалення були головними для суспільного життя епохи античності й Середньовіччя, тому в більшості історичних, філософських і літературних текстах стародавніх авторів ми знаходимо, що суспільну цінність мав саме вільний час, який протиставлявся праці. Наприклад, Аристотель підкреслював, що все людське життя поділяється на заняття і дозвілля (*scolh*), на війну та мир, а вся діяльність людини частково спрямована на необхідне і корисне, частково – на прекрасне. При цьому він наголошував, що заняття існують заради дозвілля⁶⁵. В античні часи дозвілля від початку і до кінця було заповнене діяльністю, яка «не служить чомусь іншому, а сама по собі гарна», – політикою, філософією, літературою, наукою, освітою. Тому не випадково поняття «*scolh*» (лат. *Schola* – вільне проведення часу, дозвілля, неробство) означало також час, присвячений ученим заняттям та бесідам (звідси – «схоластика» та «школа»).

Подальший історичний розвиток людства, а точніше розвиток засобів виробництва, нівелював цінність вільного часу й дозвілля. Унаслідок розподілу праці (і в міру її розвитку та вдосконалення) працівник усе більше й більше впадає у залежність від роботи – як правило, дуже однобічної та інваріантної. Кожна людина набуває свого певного кола діяльності, яке їй нав'язується і з якого вона не може вийти. Професія визначає життєвий статус людини і в той самий час – її особисту долю, її сьогодення і майбутнє. Вибираючи для себе поле діяльності (досить часто не з власної волі, а через обставини), людина «програмує» своє життя, задає собі деякий алгоритм поведінки.

Людина ідентифікує себе зі своєю професією, все її життя неначе нанизується на нитку професійної діяльності. І чим міцніша та довша ця «нитка», тим краще. Здатність людини праці йти обраним шляхом, її професійна «компетентність» і відданість справі понад усе – ось що цінувалося протягом багатьох століть. Також всіляко заохочувалися дисциплінованість, скромність запитів і спрямованість працівника на досягнення максимального результату в конкретній сфері його професійних зусиль. І навпаки, прагнення до самореалізації за межами цієї сфери, до накопичення нових знань та освоєння нових «предметів»,

⁶⁵ Аристотель. Сочинения: в 4 т. / Аристотель. – Москва : Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 134.

безпосередньо не пов'язаних з предметом основної діяльності, засуджується і дезавується як прояв «дилетантизму»⁶⁶.

Та все ж людина – життєдіяльна істота, і головним її заняттям має бути саме життя, а не виробництво засобів життя. Депрофесіоналізація трудової діяльності є необхідною передумовою такого звільнення людини для вільного життя. Раціонально використаний вільний час перетворює людину на «іншого», більш соціально розвиненого суб'єкта. Сукупність таких суб'єктів – основа для якісних змін соціальної структури суспільства.

При цьому необхідно зазначити, що в сучасному суспільстві, і неважливо як його називають у науковій літературі («посткапіталізм» П. Дракера, «майбутнє інформаційне суспільство» Д. Белла, «суспільство послуг» Ж. Фурастьє, «споживацьке суспільство» Д. Рісмана, «постринкове господарство» Дж. Ривкіна, «технотронне суспільство» З. Бжезинського, «суперіндустріалізм» О. Тоффлера), відбувається перехід від індустріальної стадії розвитку господарювання до постіндустріальної. Нематеріальна сфера виробництва стає провідною в діяльності людини, і відповідно змінюється співвідношення робочого та вільного часу. При цьому змінюються не лише кількісні показники цих двох складових життєдіяльності людини, але й їх якісні характеристики, які мають пряме відношення до виробництва, як матеріального, так і духовного.

Проте все більш очевидним і предметним у цьому відношенні стає прогноз О. Тоффлера, зроблений іще в 70-ті роки ХХ ст., який фактично перевернув суспільну думку розвинених країн світу про те, що це не просто трансформація старих порядків, а формування абсолютно нового соціального устрою⁶⁷. У цьому новому суспільстві все більшого значення набуває сфера дозвілля та збільшення вільного часу. Тому, по суті, йдеться про необхідність формування нового типу культури, причому не як окремого різновиду людської культури, а як наскрізного виміру, де б дозвілля та вільний час стабілізували й організовували життя людини. Безперечно, існує загроза, що в сучасному світі при достатній кількості розважальних заходів дозвілля може перетворитися на сферу накопичення глобальних ризиків. Саме тому до організації вільного часу людина повинна підходити настільки ж відповідально і зважливо, як і до організації власної праці. Але для цього необхідно орієнтуватися у кількості та якості наявного часу.

⁶⁶ *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет // Избранные труды. – Москва : АСТ, 2008. – С. 107.

⁶⁷ *Тоффлер О.* Шок будущего / Тоффлер О. – Москва : АСТ, 2001. – С. 185.

Безумовно, значення вільного часу в усі часи було досить важливим. Тому, аналізуючи вільний час і час дозвілля крізь призму соціокультурного виміру, потрібно звернути вагу на те, що по-перше, дозвілля повинне дарувати людині час, щоб вона ставала внутрішньо багатшою. Для цього людині потрібні, звичайно, тиша та зосередження. Але, на жаль, багато людей, особливо сьогодні, у свій вільний час не можуть залишатися наодинці із собою, вони поринають в оглушливий шум та ярмарок розваг. По-друге, людина повинна використовувати свій вільний час для пізнання оточуючого середовища. Але, на жаль, ставлення багатьох людей до природи стало байдужим та поверховим. Незважаючи на всі успіхи природничих наук, таємниці природи залишаються закритими. Час дозвілля дає людині можливість споглядати і творчо пізнавати оточуючий природний світ. Проте сьогодні спілкування з природою, по суті, є лише продовженням стилю праці машинного виробництва у вільний час. Так, відпочинок на природі є здебільшого технізованим і цілі такого відпочинку далекі від споглядання навколишньої краси. По-третє, в час дозвілля людина повинна присвятити себе людям, що її оточують, насамперед своїй родині. Вільний час необхідно проводити, наскільки це можливо, у колі сім'ї, тим більше сьогодні, коли місце роботи та дім у більшості випадках розділені. Батьки повинні виконувати не лише службові, але й батьківські обов'язки. Уже з цієї причини сучасній людині потрібно більше вільного часу, ніж, скажімо, селянину XVIII століття, в якого дім і праця ще збігалися, і він міг виховувати своїх дітей у сумісній праці. Але, як ми вже зазначали, в гонитві за збільшенням споживання, за підвищенням добробуту й достатку відбувається процес скорочення вільного часу заради додаткової, понаднормової праці. По-четверте, важливе значення має те, що у загальному ритмі праці повинен бути встановлений певний єдиний, вільний від роботи для всіх день. Так, наприклад, як визначено у Ветхому і Новому Заповітах, ритм неділі визначався певним днем Господнім. Таким чином, повсякденна робота, сімейне життя й життя у суспільстві набували впорядкування. Загальна вільна неділя незамінна для сімейного життя, для підтримки відносин із родичами й друзями, а також для участі у культурному житті.

Підсумовуючи, можна сказати, що розуміння вільного часу й дозвілля в процесі розвитку людства постійно змінюється. Так, в епохи античності та Середньовіччя дозвілля розуміли як форму інтелектуальних розваг і філософського спілкування з Божеством. Саме у вільний час

реалізувалася вища мета людини – взаємодія розуму з Божеством, а це, у свою чергу, передбачає високий статус вільного часу, культивування специфічної поведінки в його сфері та підлегле становище усіх інших сфер життєдіяльності людини й суспільства в цілому. У сучасному світі поряд із перевагами, що полегшують долю людини, поряд із технічним оснащенням, яке звільняє час і збільшує саме вільний час, відбувається репресивний наступ на культуру дозвілля. Тобто чим більше людині пропонується, тим більше людина бажає отримати. До цього ж стираються та зникають деякі духовні цінності. І людина свій вільний час все більше використовує як можливість отримати додатковий прибуток. В умовах практично повної зайнятості працездатного населення, а також дефіциту обсягів та якості товарів і послуг для населення сім'я не має необхідних ресурсів часу для задоволення організації побуту й відпочинку, дозвілєвих занять. І, як наслідок, або домашнє господарство опиняється у запущеному стані, або не залишається часу на спілкування з дітьми, на самоосвіту, культурні форми дозвілля. Наслідком такого становища стає зниження віддачі у сфері праці, погіршення самопочуття дорослих і дітей, ускладнення міжособистісних стосунків у родині.

Із іншого боку, сучасне суспільство вже не схоже на великий виробничий цех, в якому кожна людина лише «гвинтик», від якої вимагається лише виконання своїх обов'язків. Уже відходить у минуле матеріально-орієнтоване «суспільство споживання». Сьогодні більшої чинності набирає принципово інша суспільна формація, яка вимагає від людини бути творчим лідером, тобто проявляти свою індивідуальність. Тому і вимоги до її внутрішнього стану виявляються іншими: вже не досить бути «психологічно здоровим» і «працездатним» – потрібно бути ініціативним, неординарно мислячим. Природно, що настання цієї стадії розвитку суспільства стало можливим завдяки тому, що раніше були створені досить потужні матеріальна й соціальна основи, які не лише гарантували людині комфортне життя, нові можливості доступу до інформації і пересування, а й дали можливість вивільнити її сили і час, звільнити людину від «чорної роботи». Тому інтереси людей сучасного суспільства не обмежені рамками лише постійної праці «до знемоги», споживання і «користолобства» матеріальних продуктів виробництва. Сучасна людина все більше орієнтується на «споживання» вільного часу.

Таким чином, вивільнення особистого часу та розширення сфери послуг і розваг характеризує настання нової епохи, де сфера вільного часу стає новим ринком збуту, а цю нову епоху можна назвати «Культура

Дозвілля». Можна відзначити, що колосальний розквіт індустрії розваг – це прямий і природний наслідок настання саме цієї культури: нічні клуби, місця відпочинку, телебачення, радіо, туризм, комп'ютерні ігри тощо. Всі вони служать одній меті – урізноманітнити «споживання» вільного часу людиною. Остаточне формування саме культури дозвілля є головним проявом сучасного суспільства, де життя людини – її індивідуальність, внутрішній світ – виходять на перший план. А сфера послуг, що забезпечує заповнення вільного часу людини, не стільки спрямована на її розваги, скільки на підкреслення індивідуальності й забезпечення можливості самовираження. Потрібно, звичайно, відзначити і те, що необхідність виконувати соціальні функції, працювати залишаються, але на механічному рівні. Так, мало хто мріє про кар'єрне зростання лише заради кар'єри, вже складно знайти людину, яка б працювала заради роботи: хтось заробляє кошти для відпочинку, більш високого рівня життя, хтось ходить на роботу заради спілкування. Ідеальним може вважатися варіант, коли професійна діяльність задовольняє інтереси людини і дозволяє виявлятися її творчості. Наприклад, якщо людина любить спілкуватися з новими людьми – і за видом діяльності їй це доводиться робити постійно.

Таким чином, минуле століття створило технологічну базу для життя людини, зняло з неї велику частину фізичного навантаження і вивільнило для неї особистий час. Як наслідок, на перший план виходить індивідуальність людини та її мислення – як уміння заповнювати час. Така сьогодні соціальна дійсність. Для того, щоб бути повноцінним членом суспільства, ефективно діяти і перемагати, далеко недостатньо, хоча і необхідно, просто бути професіоналом. Саме уміння самовиражатися визначає те, наскільки людина відбудеться в соціумі і буде затребувана суспільством. У минулому столітті для людини було важливим відбутися професійно – люди так би мовити змагалися у своєму професіоналізмі; пізніше стали змагатися у своїй матеріальній і фінансовій спроможності. Якщо ж задатися питанням про те, за що «змагаються» люди в дозвіллевій культурі, то відповідь може вразити і здивувати: люди змагаються за наповненість життя – за те, чиє життя оригінальніше, яскравіше, наповнене різноманітними враженнями. Тобто найбільш важливим є уміння вести спосіб життя яскравіший і цікавіший, ніж в інших. Як людина колись пишалася найновішим і найдорожчим автомобілем – і це було символом її відповідності вимогам суспільства, сьогодні аналогічне значення має те, наскільки людина наділена потенційними можливостями: емоціями, наповненістю життя, сам образ її є оригінальним, унікальним,

індивідуальним. Іншими словами, змагання людей відбувається у колі здатності реалізовувати у своєму житті оригінальні, цікаві ідеї і проекти, наповнювати час свого життя чимось таким, що не прийшло в голову іншим, наскільки високий рівень їх ментальної заповзятливості. Природно, що ні матеріальна, ні професійна складова життя людини нікуди не зникає: просто вони перестають бути самоціллю, а стають засобами для реалізації власних оригінальних проектів і задумів.

Та є й інший бік у сучасному збільшенні наявності вільного часу. Як наслідок науково-технічного прогресу нестримно підвищується продуктивність праці, і, як результат, знижується потреба в робочій силі. Завдяки автоматизації процесів виробництва, розвитку робототехніки деякі виробництва стають безлюдними і вже не мають вигляд утопії. Менша кількість людей може виробляти більшу кількість товарів і послуг. Створювані технічним прогресом нові робочі місця на нових виробництвах насправді виявляються значно меншими від тієї кількості робочих місць, які ліквідовуються. При зниженні потреби в робочій силі і скороченні зайнятості зростає безробіття. Якщо при цьому враховувати, що населення Землі продовжує збільшуватися, можна припустити, що безробіття поступово стає однією з глобальних проблем сучасності. Отже, сучасне інформаційне суспільство, з одного боку, «забирає» у людини можливість працювати, завдяки новітнім технологіям скорочує робочий час, а з іншого – збільшує наявність вільного часу. Отже, сьогодні в індустріально розвинених країнах у людей більше, ніж будь-коли, залишається часу після роботи. Це підтверджують різноманітні дослідження в різних країнах світу. Наприклад, інтерв'ю, які провів Лефковіц у кінці 70-х років XX ст., продемонстрували, що невелика, але постійно зростаюча кількість американців розширили свою участь у дозвілєвій діяльності. Вони добровільно обирають безробіття, неповну зайнятість або достроковий вихід на пенсію. Така сама картина, а сьогодні особливо, характерна вже для багатьох країн світу. Збільшення обсягу вільного часу внаслідок скорочення робочого часу все ж є головним наслідком істотних інституціональних змін. Дослідження, зокрема в Україні, показали, що збільшення вільного часу є результатом скорочення робочого дня, тижня, збільшення терміну відпусток та кількості вихідних днів.

Унаслідок збільшення тривалості освіти відсовуються кордони вступу людини на ринок праці. У постіндустріальній економіці, що нестримно розвивається, з віком стає все важче конкурувати з молодими, висококваліфікованими працівниками. «Майбутнє без зусиль» – швидше

за все перебільшення, але зрозуміло, що світ праці в тому вигляді, в якому ми його знаємо, дійсно істотно змінюється. Такі характеристики, як єдине місце роботи, повний робочий день, безперервний робочий стаж, можуть стати швидше винятком, ніж правилом. Тому неминуче виникне необхідність відмовитися від філософії єдиної кар'єри за принципом «одна робота на все життя» і самостійно формувати «портфель робіт» та керувати ним. Сьогодні все більш поширеним явищем стає не просто періодична зміна робочого місця, але й зміна професії, роду занять. І це не варто розглядати як винятково негативну тенденцію, пов'язану з руйнуванням стабільності людського життя. Адже людина має можливість повніше реалізувати себе в різних якостях, урізноманітнити своє життя, отримати нові враження. Можливе «суспільство праці» дійсно наближається до своїх історичних кордонів, і звична трудова етика та устрій життя незабаром стануть надбанням історії також, як трудова етика селянства або середньовічного ремісника. Тоді професійна праця вже не буде єдиною метою існування людини. Спостерігається відходження від розуміння праці як покликання, характерного для протестантської етики. Люди знову знаходять колись втрачені мотиви, що народне господарство не є єдиною сферою додавання життєвої енергії і творчого потенціалу, і спрямовують свою активність за межі традиційної праці, звертаючись до дітей, сім'ї, суспільної роботи, політичної діяльності, духовного самовдосконалення.

У такій ситуації, коли відбувається збільшення вільного часу за рахунок робочого, організація вільного часу вперше усвідомлюється як важлива соціальна та політична проблема. Хоча необхідно зазначити, що ця проблема не є абсолютно новою, і її корені сягають в епоху пізнього Середньовіччя, коли збільшується кількість міст із ремісничими цехами, мануфактурами і, звичайно, розвагами.

Власне, поняття «місто» та «розваги» тісно пов'язані в історії, оскільки з появою міста, і не важливо якого воно було профілю, обов'язково з'являються міські уніфіковані розваги. При цьому, на відміну від сільської місцевості, у містах більш чітко позначилися відмінності між працею та відпочинком, колективом та особистістю, свободою та несвободою. Вже в містах пізнього Середньовіччя та Відродження стиралися станові відмінності, або вони вже не сприймалися як абсолютно неподолані. У широковідомій праці М. М. Бахтіна, присвяченій цьому періоду, показано, що під час свят карнавального типу станова ієрархія переверталася «з ніг на голову», пародійно обігравалася та

релятивізувалася. На цьому ґрунті формувалися єдині норми міської культури⁶⁸. Таким чином відбувалася демократизація розваг.

Нова хвиля розвитку розваг та дозвілдової культури почалася з розвитком урбанізації, що здійснила величезний вплив на зміст та значення цієї діяльності. Звичайно, розваги існували і раніше, але розваги не позиціонувалися як соціальна та культурна цінність, не виокремлювалися в окрему галузь культурного виробництва. І саме з XIX ст., коли в європейських містах зосередилися великі маси гетерогенного населення, які були мало знайомі зі звичаями та нормами міського населення, але в той самий час претендували на свою частку розваг, зароджується та формується сучасна сфера дозвілля. У цей час підвищується попит на загальнодоступні жанри мистецтва, суспільні форми проведення дозвілля. Наприклад, В. Беньямін у своїй праці «Париж, столиця XIX століття» продемонстрував, як у відповідь на цей соціальний запит у європейських столицях створювалися різноманітні установи дозвілля та розваг, включаючи театри та ресторани, цирки, виставкові зали, пасажі, спортивні клуби, кінематограф. Так, міський буржуа, описаний у творах Бальзака та Мопассана, являв собою прообраз нового антропологічного типу – «людини, що розважається», – споживача духовних благ і послуг, які пропонують розважальні установи, і разом із тим, які спрямовували їх розвиток відповідно до своїх смаків. Нові технічні засоби та нові відкриття в мистецтві відбувалися одночасно, прискорюючи одне одного, приводячи у підсумку до своєрідного синтезу, який ми тепер називаємо «entertainment», або «масова індустрія розваг»⁶⁹.

Починаючи з XX століття, розваги стають ходовим «товаром» або комерційною послугою, а сама сфера вільного часу, зокрема і дозвілля, стають новим значним ринком збуту і водночас несуть нові глобальні ризики. Це проявляється в тому, що самі розваги надаються у відчуженій упаковці, яка не має індивідуальних відмінностей, з однією метою – сприяти знищенню надлишку матеріальних засобів та вільного часу і тим самим приглушити екзистенційний страх перед небуттям, деперсоналізацією, тягарем повсякденних життєвих турбот. Перебуваючи у сфері розваг, ми живемо не своїм, а «запозиченим» життям, приймаючи ілюзії за істинні цінності. Ми навчилися бачити у витворах мистецтва не оригінальну особистість митця, не складні характери героїв, а детективи,

⁶⁸ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. – Москва : Худ. лит., 1990. – 543 с.

⁶⁹ Беньямин В. Париж, столиця XIX столетия / В. Беньямин // Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе. – Москва : Медиум, 1996. – С. 31.

мелодрами, комедії, бойовики тощо. Необхідно визнати, що імморалістичний потенціал розваг, про який у попередні епохи йшла мова лише натяком, у постмодерністській культурі реалізувався у повному обсязі. Розваги все частіше знаходяться на межі дозволеного або взагалі її переходять. Розважатися тим або іншим способом у сучасному суспільстві стає не просто престижним, але соціально необхідним. В усякому разі таке психологічне кліше відтворюється ЗМІ, освітніми інститутами, рекламою. Так, формується горезвісний комплекс Барбі: «Будь багатого, будь відомого, розважайся!» Нині великі фірми та корпорації зобов'язали своїх співробітників брати участь у пікніках, грати в гольф і боулінг, вважаючи, що це повинно сприяти створенню позитивного іміджу («бренда») компанії в очах клієнтів. Ухилення від цих заходів розглядається як знак неповаги до корпоративних норм та «цінностей». Отже, створюється абсурдна ситуація, коли людину примушують розважатися без її волі. Індустрія розваг повсюдно і щодня відтворює в розширеному обсязі «потреби» в неробстві. З певного моменту ця галузь, або соціальний інститут, набуває незалежності від тих, хто викликав її до життя, і починає диктувати всьому суспільству штучно створені зразки і стилі поведінки.

Якщо на початку ХХ століття Й. Гейзінга писав про поширення «пуерилізму» (несерйозного, легковажного ставлення до життя) як однієї з рис декадансу європейської культури, то наприкінці століття французький дослідник Ж. Фурастьє пише вже про «цивілізацію дозвілля», як про щось природне, без найменшої тіні засудження. На зміну трудовій протестантській етиці приходить етика неробства і розваг. Видавці буквально «нашпиговують» журнали прямою і прихованою рекламою розважальних послуг, віддаючи перевагу таким видам дозвілля, на яких можна отримати більший прибуток. Навіть якщо друкуються статті на серйозні теми, їх «герої» відображаються не в тих місцях, де вони зазвичай працюють, а там, де вважають за краще розважатися. На першому місці за популярністю стоять ресторани, естрадні концерти, дискотеки, кінотеатри, казино, нічні клуби, фітнес-центри, комп'ютерні ігри, шопінг. Далі йдуть театри, подорожі, виставки, книги, спорт. Концерти симфонічної музики і постійні музейні експозиції згадуються значно рідше. Творчі любительські заняття, за винятком квартирного дизайну і садових ділянок, представлені дуже мало.

Особливо необхідно торкнутися публікацій на теми про родинне і дитяче дозвілля. Потрібно зазначити, що в багатьох журналах приділяється увага іграм та заняттям із дітьми, дитячому читанню, підготовці до

дитячих і домашніх свят. Але, на жаль, останнім часом сім'ям постійно рекомендують відвідувати дитячі розважальні центри, куди дорослі і діти вирушають разом, але потім проводять дозвілля за своїми особливими програмами: дітям пропонують рухливі і комп'ютерні ігри, атракціони, вікторини, а батькам – посидіти в кафе, переглянути кінофільм або просто пройти по магазинах. Наскільки таке проведення часу сприяє зміцненню родинних зв'язків, важко сказати.

Що ж до «жіночих» журналів, то одна студентка іронічно відмітила: «Розваги чоловіка – втілення пороку (дівчата, алкоголь, азартні ігри). Світ жіночих розваг – зосередження на відчутті комфорту, турбота про душу і тіло. Якщо вірити журналам, то чоловікам і жінкам краще розважатися окремо». Хоча цінова політика журналів відрізняється, в цілому ж вони формують підвищені вимоги до сфери розваг. Більшість опублікованих матеріалів орієнтована не на можливості середньостатистичного читача, а на представників так званого середнього класу, що, звичайно, не одне й те ж саме. Фактично це означає, що для більшості читачів пропонований репертуар розваг недоступний, проте журнали розходяться великими тиражами і, отже, знаходять споживача. Один із головних висновків, який можна зробити, полягає в тому, що читання глянцевого журналу, особливо для молоді, є привабливою і доступною формою розваги. Перегортаючи глянцева журналу (glamour – глянець), милуючись якісно віддрукованими фотографіями, читачі переносяться в надхмарний світ марень та фантазії. «Гламур» – це особливий спосіб гри із символами, коли увага звертається не на утилітарні функції речей, а на їх зовнішні комунікативні властивості, здатність тіл і речей репрезентувати стосунки влади, переваги багатства, володіння.

Говорячи про нові специфічні риси і форми, яких набувають розваги в XXI столітті, не можна не відзначити зростаючий вплив глобалізації. Мабуть, збувається передбачення М. Маклюєна про перетворення людства на «світове село». Під впливом глобалізації, масового експорту культурних цінностей розпадаються окремі локальні, «профільні» аудиторії, і виникає тотальна супераудиторія, структурована не за естетичними, а за іншими (соціальними) ознаками. Світове телебачення і міжнародний туризм формують стандарти сприйняття культурних об'єктів та ландшафтів, пам'яток архітектури. Міське архітектурно-планувальне середовище поділяється так би мовити на дві підструктури, два образи міста, що не збігаються: для «внутрішнього» і «зовнішнього» проживання. «Внутрішня» частина міста, заселена звичайними жителями, навіть якщо

вона представляє історично коштовну частину забудови, поступово занепадає. В іншій («зовнішній», демонстраційній, іміджевій) частині пропонується набір уніфікованих розваг, які можна знайти в будь-якому місті світу, і до них додається деяка «екзотика» або щось специфічне. Туристам надається можливість поохати і поклацати фотоапаратами, але лише в строго дозованих межах. У той самий час вони всюди повинні відчувати себе комфортно в оточенні добре знайомих предметів і обслуговуючого персоналу, наче вони скрізь знаходяться «у себе вдома» або нікуди не відходили від екрана телевізора.

Наскільки справедлива думка, що сучасна цивілізація є «цивілізацією розваг»? Мабуть, обговорюючи це питання, необхідно виділити два моменти: що люди думають про розваги, і як вони дійсно розважаються? Раніше було доведено, що засоби масової комунікації та реклама формують у населення завищені вимоги до сфери дозвілля, але це здебільшого стосується масової свідомості, соціальної уяви, міфотворчості. Напевно, діяльність такого роду має виправдання, оскільки вона робить тонізувальний вплив на суспільні настрої, формує попит на певні види товарів і послуг, а також прямо або побічно сприяє освіті. Та все ж реальна поведінка людей у дозвіллевій сфері відрізняється відомим консерватизмом. Звички і смаки змінюються не настільки нестримно, як це намагається змалювати реклама. Якщо мати на увазі нашу країну, то розбіжності між фантазіями й дійсністю набувають загрозливих масштабів і в перспективі можуть перетворитися на стримувальний чинник соціально-культурного розвитку. Хоча у сферу дозвілля інвестуються великі капітали, але вони в основному витрачаються на виробництво самої реклами. Реальний попит на ринку розваг дуже обмежений. Для більшості населення країни через скрутне матеріальне становище, високу інтенсивність праці недоступні сучасні культурні установи і форми розважальної культури. У цих умовах відбувається зниження навіть тих стандартів, які були досягнені за радянських часів. Культура дозвілля набуває яскраво вираженого характеру домашнього, фонового вжитку, і велику частину часу займає перегляд телепередач.

Та все ж інформаційна ера надає, по-перше, ще більше можливостей для різноманітного дозвілля та розвитку особистості, а по-друге, надає стільки вільного часу, що воно буде значно перебільшувати здібності звичайної людини використовувати його конструктивно. Тому, розглядаючи та розуміючи інформаційну епоху як епоху, де людина навчається адаптуватися до нових зрушень у світі, де людина бореться за

своє існування, незважаючи на значні зміни у своєму укладі життя, потрібно розуміти вільний час, дозвілєву діяльність уже з іншої точки зору. Необхідно розвивати такі види дозвілля, які б могли задовольняти людей, були б джерелом для розвитку особистості та суспільства, перетворювати свій вільний час на оптимальний стиль проведення дозвілля, яке пропонує особливий спосіб життя та ідентичність його учасникам. Далі відмітимо, що звичайна дозвілєва діяльність не здатна утамувати прагнення до організаційної належності, оскільки вона (діяльність) лише зрідка стає формально організованою. Її учасники зберігають дуже багато ознак колишньої маси споживачів, щоб бути основою для формальних груп та організацій. Належність індивідів до цих співтовариств не є постійною і залежить від безлічі чинників, починаючи від часу, року і стану погоди аж до примх моди та індивідуальних схильностей окремих осіб. Такий спосіб соціальної інтеграції М. Мафессолі назвав «балетом вулиць»⁷⁰, тим самим підкреслюючи його динамічний, стохастичний характер. Відповідно і форми соціального контролю у сфері розваг розподіляються нерівномірно: згущуючись в одних просторово-часових локусах, вони розріджуються в інших, залишаючи шпарини для нестандартної, девіантної поведінки. Інститут розваг відрізняє високий ступінь доступності. Його легітимним принципом є максимально повне задоволення потреби у відпочинку, духовному і фізичному розвитку всіх (платоспроможних) членів суспільства. Це не заважає розвагам відображати і відтворювати нерівність, що існує в суспільстві, зокрема виконувати соціально-марковану функцію щодо більш забезпечених та престижних соціальних груп. Із точки зору окремої особи розваги надають максимальний ступінь вільності, досяжний у рамках індустріальної, ринкової цивілізації. Ця вільність мислиться як право на індивідуальний вибір занять, можливість поводитися розкуто і невимушено, не підкоряючись загальним правилам раціональної мотивації. Свобода розваг – ніби виняток із правил, що підтверджує неминучість обмежень свободи в інших сферах суспільної діяльності, таких як праця, політика, родинно-побутові стосунки та ін. Так само, як і інші соціальні інститути, індустрія розваг має власну нормативну базу та здійснюється у спеціально створених суспільних установах. Проте суспільні норми і закони здебільшого регламентують діяльність організаторів розваг, меншою мірою обмежуючи «клієнтів» – споживачів розважальних послуг.

⁷⁰ *Мафессолі М.* Околдованность мира или божественное социальное / М. Мафессолі // Социологос. – Москва : Прогресс, 1991. – С. 278–279.

До того ж ці норми не є внутрішньологічними і послідовними, в них спостерігаються постійні коливання між тим часом, що вважається загальноприйнятим (і закріплюється в традиціях), і тим, що Ж. Бодрійяр називав «стратегіями спокуси». Соціальні норми можуть встановлюватися і підтримуватися за допомогою тимчасового або часткового «порушення» норм, у вигляді ексцесів. Прикладом того можуть служити екстремальні види спорту або вистави з надмірною дозою еротики. Основний критерій ефективності в даній інституційній сфері – частота звернення публіки до певних видів розважальних установ та послуг, тобто, простіше кажучи, касовий успіх. Професійні працівники культури і мистецтва, зайняті у розважальному бізнесі, не відіграють у ньому «першої скрипки», не визначають загального напрямку і, незалежно від таланту і рівня кваліфікації, виконують функції найманого персоналу. На відміну від «чистого» авторського мистецтва розважальні жанри вимагають від артиста і художника не творчої оригінальності, не граничного самовираження, а вміння добре виконати «соціальне замовлення», тобто зуміти стати до вподоби, до смаку публіці, передбачити її бажання. Для розуміння специфіки «розважального мистецтва» велике значення має теорія «автономних художніх полів», яку запропонував П. Бурдьє. Зокрема, він запропонував розрізняти поля «спеціалізованого» і «загального» символічного виробництва, які орієнтовані на різні аудиторії, передбачають неоднакові життєві стратегії та критерії успіху авторів і виконавців⁷¹. Соціальний інститут розваг функціонує і розвивається не ізольовано, а в тісному взаємозв'язку з іншими суспільними інститутами, найважливішими з яких є держава, сім'я, бізнес та реклама, освітні і культурно-просвітницькі установи, церква, ЗМІ. Тому внутрішні інституційні критерії успіху в цій сфері не можуть розглядатися як абсолютні. У цивілізованому суспільстві вони повинні порівнюватися, узгоджуватися з більш ширшою системою критеріїв та цінностей – політичних, правових, моральних, естетичних тощо. У цілому епоха «індустріалізації розваг» дуже багато дала для культурного розвитку суспільства і кожного індивіда окремо, але вона деякою мірою романтизована в історіографії.

Сьогодні відбувається поступовий наступ сфери дозвілля на світ праці, де саме дозвілля все більше стає світом розваг. Хоча репертуар розваг в індустріальному, урбанізованому суспільстві незрівнянно

⁷¹ Бурдьє П. Рынок символической продукции / П. Бурдьє // Вопросы социологии. – 1993. – № 1–2.

ширший, ніж у традиційному, проте їхня змістовність стає біднішою та простішою. З розваг зникає творчий ігровий момент, який сприяє духовному розвитку індивіда. Розваги стають стандартизованими, грубішими, гедоністичними, пронизаними духом меркантильності і суперництва. Замість того, аби захоплюватися мистецтвом, зберігаючи щодо нього шанобливу дистанцію, маси, які розважаються, «занурюють витвір мистецтва у себе»⁷². Загалом розваги і дозволля були зняті з того високого п'єдесталу, на який їх поставила гуманістична культура Ренесансу й Просвітництва. Й. Гейзінга писав і про те, що розваги в XX столітті все частіше використовуються з метою пропаганди і політичних маніпуляцій. Розвага перестала бути «чистою» грою, що має мету в самій собі. До розваг почали ставитися утилітарно, що, на думку Гейзінга, суперечить самій природі розваг.

Таким чином, вільний і, зокрема, дозвіллевий час у зв'язку з кількісними та якісними трансформаціями у соціокультурній сфері теж має тенденцію постійно змінюватися. Передбачається, що кількісні межі вільного часу постійно розширюються, його величини будуть зростати, а сама культурно-дозвіллева діяльність буде ускладнюватися у зв'язку з появою нових її видів, виникненням нових інтересів та переваг. Нарешті, необхідно підкреслити інституціональний організаційний аспект, який впливає із загальної характеристики організації дозволля та культури. Незважаючи на те, що сфера вільного часу не є безпосередньо ні соціальним інститутом, ні соціальною організацією, в ній реалізують свої функції багато інститутів та організацій. Насамперед це інститути і організації культури: кіно, театри, музеї, ЗМІ, фізична культура і спорт, освіта тощо. Звідси впливає постановка питання про відповідну соціальну політику та соціальне управління, яке б було спрямоване на створення умов для розвитку культурно-дозвіллевої діяльності в суспільстві.

⁷² Беньямин В. Произведение искусства в эпоху технического воспроизведение / В. Беньямин // Записки киноведства. – 1988. – № 2. – С. 12–17.

РОЗДІЛ 3

СТРУКТУРИ ЧАСУ: БОГОСЛОВ'Я, ФІЛОСОФІЯ, ІСТОРІОСОФІЯ

3. 1. Часові виміри «єднання» природного і надприродного з погляду отців церкви

Іван МОЗГОВИЙ

Давні греки говорили: «Усе на світі боїться часу, а час боїться пірамід». І це ніби було істиною, але по відношенню до земного світу, його мешканців та речей у ньому. А ось боги не боялися часу. Згідно з грецькими міфами на Олімпі чи не безперервно тривав бенкет безсмертних, і серед них перебував Кронос, бог часу, сила якого не поширювалася на небожителів. Інші боги, вважалося, були непідвладні богам часу й не боялися його. Час не діяв на них, тому вони не змінювалися в часі і залишалися вічними.

Щодо земного світу, то тут діяв циклічний принцип, все розвивалося по колу – від зародження до загибелі. Особливо наочно це виражав міф про п'ять поколінь людей, кожне з яких проходило свій історичний час, щоб змінитися іншим, коли все починалося по-новому. Та ось у перші століття нашої ери «вмираюче» античне світосприйняття вступає в конфлікт із «новонародженим» християнським світорозумінням.

За умов ідейних блукань нової релігії її відносини з античним суспільством склалися небезболісно. Як будь-яке вчення, що прагнуло витіснити й замінити всі інші світогляди, що існували до нього, християнство повинно було «витримати тяжку і тривалу боротьбу не лише з язичницькою релігією, але й з іншими найважливішими елементами язичницької культури, що знаходилися в близькому відношенні до політеїзму»⁷³.

Отже, як виразники вчення, народженого еллінізмом, але яке більше тяжіло до близькосхідної, а не грецької традиції, ранньохристиянські богослови (отці церкви) відходять від циклічної замкнутості у сприйнятті часу і стають на позиції безкінечної лінеарності – адже Христос «один раз умер для гріха» (Рим. 6, 10). У такому ракурсі, з позицій провіденціалізму, вони намагаються подати всю дохристиянську культурну історію тією чи іншою мірою як фактор «приготування» богоодкровенної релігії,

⁷³ Плотников В. История христианского просвещения в его отношении к греко-римской образованности. Период I / В. Плотников. – Казань : Тип. Имп. ун-та, 1885. – С. 43–44.

неминучість зародження якої зумовлювалася одвічно перевизначеною жертвою Ісуса.

Цей принцип християнського історизму як провіденціалістський варіант був обґрунтований «батьком церковної історії» Євсевієм Памфілом (263–340). Зображуючи всесвітній процес у руслі біблійної традиції, він зазначав, що тривалий час людство готувалося Богом до досягнення ідеї трансцендентного. «Коли ж Закон, даний євреям, став відомим і, ніби якесь пахуче віяння, поширився серед усіх людей, коли в більшості народів через своїх законодавців та філософів склад думок пом'якшився, звичаї замість диких і лютих стали лагідними, дружба і взаємне спілкування породили глибокий мир, коли всі люди і народи у Всесвіті виявилися ніби підготовленими і здатними пізнати Отця, тоді знову Той же Вчитель доброчесності – Помічник Отця в усьому благому, Божественне і Небесне Слово Боже – з'явився на початку Римської імперії...»⁷⁴.

І саме патристика надала новій релігії здатність до складних теоретичних побудов. Завдяки тому, що «християнські вчені й письменники намагалися поєднати й узгодити зі своїм релігійним світоспогляданням ідеї і принципи стародавньої греко-римської науки й літератури», наповнюючи їх християнським змістом, «на ґрунті античної освіченості стала поступово розвиватися нова, християнська цивілізація»⁷⁵.

Це стосується не лише розуміння земного, але й небесного. І хоча християнський Бог поставав як феномен, істотно відмінний від богів греко-римського пантеону, проте концепція надприродного в християнстві будувалася неоднозначно: і через заперечення античного політеїзму, і через сприйняття його певних принципів та ідей, необхідних для логічного обґрунтування нового вчення. Адже християнство адресувалося вчорашнім язичникам, а вони могли сприйняти пропоноване лише в тій зрозумілій для них теоретичній формі, яка обумовлювала й характер їх мислення. Тому отці церкви лаяли філософів і водночас черпали їхню мудрість.

Отже, Бог у самому собі як результат усього сутого був для християнської свідомості абсолютним буттям. На зміну ранньому, антропоморфному розумінню Бога тут приходить його абстрактне визначення як сутого, вічного, безсмертного, умоглядного, безкінечного Творця, як справжнього буття, незбагненного для людського розуму. Є «єдиний Бог, Котрий все зробив і створив і Котрий усе привів із небуття в

⁷⁴ *Евсевий Памфил*. Церковная история / Евсевий Памфил. – Москва : Изд. Спасо-Преоб. Валаам. мон., 1993. – С. 17.

⁷⁵ *Борис*. История христианского просвещения в его отношении к древней греко-римской образованности. Период II / Борис. – Казань : Тип. Имп. ун-та, 1890. – С. 5.

буття»⁷⁶. Вседосконалий і непорочний, Він завжди перебуває в єдності й тотожності, тому «бути» й «мати» збігаються в ньому.

Розглядаючи трансцендентне Божество як Першопричину всіх явищ, отці церкви, зокрема Псевдо-Діонісій, ставили його навіть вище буття й часу. «Надсуттєва Безмежність перевершує всяку сутність, – зазначав Діонісій. – Одиниця, єдиностворююча всі одиниці, і надсуттєва Сутність – тобто все, що існує, абсолютно невідповідно наявному, – саме воно не існує, оскільки позамежне будь-якому існуванню»⁷⁷. Пізніше, узагальнюючи думки Григорія Богослова й Діонісія, Іоанн Дамаскін наголошуватиме: «Бог усе проникає і все наповнює, ні з чим не змішуючись, а Його не проникає ніщо», тому Бог «не в ряду істот, і це означає не те, що Він не існує, але те, що Він вище за все існування й вище за саме буття»⁷⁸.

На відміну від тодішнього богослов'я, в якому характеризувалося етичними рисами, Діонісій наділяє Бога лише метафізичною природою, як про це вчили неоплатоніки. Водночас Діонісій вважає, що надсутнісне Божество, первісна єдність, нерозчленоване «з'єднання» умоглядних образів присутнє все цілком у кожному зі своїх численних проявів. У своїх «розділеннях» (в іпостасях Трійці, в світлі божественного Преображення) воно «примножується, проте не покидає єдності, об'єднуючись у розділенні і сповнюючись у з'єднанні»⁷⁹. Наслідуючи антиномічному мисленню, Псевдо-Діонісій, переборює неоплатонічну теорію еманачії. Це і є те принципово нове, що істотно відрізняє автора «Ареопагітик» від неоплатоніків.

Поступінчаста еманачія духовних сутностей, яка є основою неоплатонічної онтології, не була сприйнята Псевдо-Діонісієм як несумісна з християнською концепцією творіння з нічого. Тож Бог відповідно до «Ареопагітик» не еманує, але цілком присутній у кожному зі своїх «розділень», не втрачаючи при цьому своєї абсолютної єдності. Він одночасно і трансцендентний, і іманентний світові буття. Як це може бути, Діонісій не пояснює, проте вважає, що саме це сутнісне питання християнської онтології принципово не доступне людському розуму й розкривається за допомогою антиномій, зняття яких здатне здійснитися лише шляхом містичного досвіду.

⁷⁶ Ориген. О началах / Ориген. – Самара : РА, 1993. – С. 36.

⁷⁷ Мистическое богословие. – Киев : Путь к истине, 1991. – С. 16–17.

⁷⁸ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры / Иоанн Дамаскин. – Москва : Синод. тип., 1844. – С. 8, 9, 48–49.

⁷⁹ Мистическое богословие. – Киев : Путь к истине, 1991. – С. 30.

Бог називається отцями Творцем того, що він створив, Царем того, над чим царює, Пастирем того, що пасе, Господом того, над чим панує. Ця ідея Творця і Промислителя, наявна вже в ранній патристиці, надалі отримує своє повне обґрунтування в патристиці під впливом неоплатонізму. Чи не всі отці періоду класичної патристики говорили те саме, що й неоплатоніки. Зокрема, у Псевдо-Діонісія Бог-Творець і вседосконалий Промислитель є джерелом життя, яке «саме в себе виливається і саме в собі існує, яке є деяка єдина проста, саморухаюча, самодіяльна сила», що «себе не залишає і не змішується ні з чим»⁸⁰. Вічний і тотожний собі, Бог освітлює нижчі чини, завжди залишаючись тим самим.

Християнський Бог, на відміну від неоплатонічного Єдиного, є незалежним від земних явищ, від світу, який складає предмет його творчості. Водночас, незважаючи на всі негативні визначення Божества, Бог для отців церкви все ж є буттям у вищому значенні цього слова, близьким до світу, найближчим до людини. З їх точки зору для Бога «бути» – означає «бути особистістю». Тобто їх Бог – це насамперед жива особистість, яка усвідомлює сама себе, є предикатом абсолютної досконалості на відміну від містичної «Єдності» неоплатоніків, трансцендентної світу, байдужої і чужої людині, безмежно далекої від неї. Бог для отців – це не абстрактне, понадсуте (вище за буття й далеке від життя). Тому, зрештою, християнство постає як теїзм (що визначає єдність і особистісність Бога, відокремленість його від природи), тоді як неоплатонізм залишається пантеїзмом.

Осердям тринітарного вчення в християнстві є вчення про другу іпостась Трійці – Бога-Сина. Згідно з основними догматами Син Божий є єдинородний Отцю, народжений одвічно (позачасово), не створений, єдиносутний Отцю і водночас Спаситель. Син завжди перебуває з Отцем, і був «народжений» ним із своєї сутності як Слово (Логос): «Споконвіку було Слово, а Слово в Бога було, і Бог було Слово» (Іоан. 1, 1). Згодом новозавітне вчення про втіленого Логоса-Христа було закріплене за допомогою догматів про боговтілення, спокуту, воскресіння, вознесіння, друге пришестя тощо.

Отже, Син співвічний Отцю. З погляду отців, Бог-Отець творить усе через Сина. Отці церкви детально не обговорюють цю проблематику, оскільки вона не має аналогів у Священному Писанні, де стосовно Сина-

⁸⁰ *Дионисий Ареопагит*. Письмо к священноначальнику Титу / Дионисий Ареопагит// Христ. чтение. – 1839. – Ч. 1. – С. 4, 12.

Логоса сказано просто: «Ніщо, що постало, не постало без Нього» (Іоан. 1, 3). Тому представники патристики більше схильні підкреслювати творчу єдність Отця і Сина, що видно зі слів Василя Великого: «Говорить Господь: «Усе, що Моє, то Твоє», тому що до Отця зводиться початок створіння, «а Твоє – то Моє» (Іоан. 17, 10), тому що від Отця сприймає Він і те, щоб стати Причиною творення», бо, «сповнившись Отчими благами, від Отця засіявши, все творить за подобою Того, Хто народив»⁸¹.

Святий Дух як безначальний сходиться (за східними уявленнями) від Отця, але через Сина. Полемізуючи з єретиками, отці не згадували імені Орігена, який першим витлумачив цей євангельський вірш у тому розумінні, що й єретики, тобто відніс слово «усе» до Духа і зробив субординаційний висновок про нерівночасність Сина й Духа. Питання сходження Духа турбувало Іоанна Дамаскіна, який зазначав: «Дух Божий не відлучений від Слова і проявляє Його силу... самотійну силу, що проходить від Отця, і в Слові спочиває, і Його проявляє»⁸². Тож у християнстві Бог Троїчний за своєю природою, а не через необхідність відкривати себе світу.

Бог як причинний порядок речей у патристиці є Творцем неба й землі, ідеального й чуттєвого світу, невидимого й видимого. Отці підкреслювали, що Бог творить світ через Логос і керує ним як Промислитель. Причому він створив єдиною волею ВСЕ, а не частину, не залишивши нічого демонам, яким ангели силою Ісуса в Святому Дусі заборонили діяти.

Підсумовуючи погляди отців, Іоанн Дамаскін зазначав, що Бог, «за безмірним багатством Своєї благоді, не потерпів, щоб Благо ... перебувало одне, і ніхто не був причетним до Нього. ...Він створив, поперше, розумні й небесні Сили, потім видимий і чуттєвий світ, нарешті, людину з розумного й чуттєвого єства. Таким чином, усе, створене Ним, за самим буттям бере участь у Його благоді; тому що Він для всіх є буття, все в Ньому існує (Рим. 11, 36) не тільки тому, що Він привів усе з небуття в буття, але й тому, що сила Його зберігає і підтримує все Ним створене»⁸³.

«Творіння з нічого» означає, на думку отців церкви, що Бог спочатку творить «ніщо» (тотожне платонівському інобуттю), а вже потім із цього «ніщо» творить матерію разом із формою. Тобто «ніщо» вказує тут на безодню між Творцем і творінням у тому розумінні, що Бог – вічний і

⁸¹ *Василий Великий. Творения / Василий Великий. – 2-е изд. – Москва : Тип. В. Готье, 1857. – Ч. 3. – С. 260–261.*

⁸² *Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры / Иоанн Дамаскин. – Москва : Синод. тип., 1844. – С. 13–14.*

⁸³ Там само. – С. 247.

незмінний, а тварна природа, взята сама по собі, – плинна, немічна, смертна. Афанасій Александрійський писав про цю «нікчемність» створеного: «Все, що створене, анітрохи не подібне за своєю сутністю Творцю, але поза Ним, за благістю і бажанням Його створене Словом... Яка схожість між тим, що з нічого, і між Творцем, що з нічого приводить це в буття? Чи яка можлива подоба в Сутого з несутим, яке має вже той недолік, що колись не мало буття, і розміщене серед речей створених?»⁸⁴.

Західний учитель Августин Блаженний теж зазначає, що Бог створив світ із нічого. Підтримання буття світу є постійний процес творення його Богом знову. Тож якби творча сила Бога була припинена, світ одразу ж повернувся б до стану небуття. Сам світ обмежений у просторі, а його буття обмежене в часі. Час і простір існують лише в світі й зі світом; початок творіння світу є разом із тим і початком часу. Час є міра руху і зміни. Будь-яка річ займає своє місце у світовому порядку.

Якщо ми вживаємо поняття «ніщо», то Творцем цього «ніщо» також є Бог, вважали отці. Бог – «істинно й існує, і є істинна причина всякого буття... Буття всього полягає в бутті Божества», яке є «перше начало і провина всякої істоти».⁸⁵ Коментуючи ці думки Псевдо-Діонісія, Максим Сповідник вважає, що Бог сам є Винуватцем (Причиною) і «нічого» (ніщо), оскільки все, як наслідок, впливає з нього; саме ж «ніщо» є відсутність (ετερησις), бо смисл його в тому, що воно є «ніщо» з наявного. Йдеться про те, створена чи не створена матерія, є вона речовиною чи ні.

Усе, що створене, зазначали отці, створене заради певної мети. Світ створений для людини, а людина – для пізнання і прославлення свого Творця, для вічного життя в союзі з Богом. Бог заради людини «підготував світ».⁸⁶ Таким чином, світ служить ніби засобом для здійснення людського призначення. Одночасно світ служить школою випробування для людини. Створена вільною, людина може реалізувати своє високе призначення, лише довівши відповідною поведінкою в цьому світі свою відданість доброчесності.

Небесна ієрархія (невидимий ангельський світ) є посередницею між надсутим Богом і видимим світом. Вона систематизована й розділена за неоплатонічним принципом відповідно до досконалості небесних істот, на три тріади, тобто на три потрійні чини (ступені) безплотних істот. Першу,

⁸⁴ Афанасий Александрійский. Творения / Афанасий Александрійский. – Москва : Тип. В. Готьє, 1852. – Ч. 2. – С. 188–189.

⁸⁵ Дионисий, Ареопагит. О небесной иерархии / Дионисий Ареопагит. – Москва : Синод. тип., 1839. – С. 8, 18, 32.

⁸⁶ Памятники древней христианской письменности. Т. 6: Феофил. – Москва : Тип. Каткова и К°, 1865. – С. 34.

найбільш близьку до Бога тріаду, складають Серафими, Херувими і Престоли, найбільш повно причетні до божественного світла, краси та єдності. Друга тріада – Панування, Сили і Власті – причетна до Божества вже через посередництво першої тріади. Нарешті, Начальства, Архангели й Ангели складають третю тріаду, найбільш близьку до земного світу і причетну до Божества через посередництво першої і другої тріад⁸⁷.

Цей порядок є незмінним, тому перехід з однієї сфери до іншої неможливий. «По установленню ж Божому і наслідуванню Богу для кожної нижчої істоти вища істота є началом освітлення, оскільки через вище нижчому передаються промені світла Божественного»⁸⁸.

Віддання отцями данини еманатизму неоплатоніків простежується і в їх міркуваннях про передіснування світу в Богові, які нагадують плотинівські думки про ідеальний Космос. Так, Максим Сповідник вважає, що Бог містить у собі буття всього, що існує і коли-небудь повинно здійснитися. А Іоанн Дамаскін зазначав, що Бог «бачив усе раніше, ніж воно стане» (Дан. 13, 42), що він «від вічності уявляє все в Умі своєму», і кожна річ отримує своє буття в «передвизначений час, внаслідок вічної Його, з хотінням з'єднаної думки, яка є передвизначенням, образом і порядком дій»⁸⁹.

Первісна людина, на думку отців, спочатку насолоджувалася деревом життя, тобто божественною Красою і Премудрістю. Оскільки зло було відсутнє, життя людини становило лише добро й було «єдинообразним». Надалі, завдяки свободі волі, душа віддалилася від Бога. Ідею Платона про свободу волі (діалог «Федр», *Phaedr*) запозичує Юстин, який вважає, що причиною появи гріховного (тобто гріхопадіння), смертного потомства є з'єднання божественного з людським.

Отці церкви зазначали, що Бог творить людину одночасно з видимої (чуттєвої) і невидимої (духовної) природи – тіло створене з «праху земного», а душа, наділена розумом, передана від Духа Святого. «І ось це ми називаємо образом Божим, – зазначав Іоанн Дамаскін. – Словом – за образом, означає силу розуму й силу свободи; а Словом – за подобою, уподібнення (Богу) в доброчесності, наскільки це можливо».⁹⁰ Людина створена як цар усього наявного на землі й підпорядкованого Богу; вона любить добро й наділена всілякими благами, безгрішна за природою й

⁸⁷ *Дионисий, Ареопагит. О небесной иерархии* / Дионисий Ареопагит. – Москва : Синод. тип., 1839. – С. 24.

⁸⁸ Там само. – С. 51.

⁸⁹ *Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры* / Иоанн Дамаскин. – Москва : Синод. тип., 1844. – С. 33.

⁹⁰ Там само. – С. 90.

вільна за волею. Але у своїй вільній волі людина також має можливість грішити, особливо коли вона піддається чуттєвості, котра є силою нерозумної душі.

Для християн саме Христос через спокуту започаткував наше обожнення. Отці церкви стверджували, що вже в земному житті людина через споглядання може досягти обожнення, стати Богом за благодаттю. Максим Сповідник зображує це як якусь подобу боговтілення. Бог завжди благоволить стати людиною «в гідних». Тож блажен той, хто премудро «зробив» у собі Бога, робиться Богом за благодаттю. Стверджуючи при цьому, що тіло, яке демонструє з душою синтез, походить із матерії (від іншого тіла) в зачатті, Максим із біблійних позицій реабілітує тілесну природу, призначену Творцем до воскресіння і прославлення.

Поставши як релігія спасіння, християнство вбачало кінцеву мету і смисл життя людини у відновленні втраченої нею єдності з Богом, у наверненні душі до нього і злитті з ним. Хоча почуття й тягнуть людину до землі, але, належачи за розумом до небесного світу, людина все ж прагне повернутися на цю свою Батьківщину. Зрозуміло, подібна ідея не могла не мати глибокої, віками закладуваної містичної основи. «Усяка релігія, оскільки вона метою людського життя вважає тісне спілкування з Божеством і це спілкування розуміє як глибоко інтимне переживання, містить у собі містичний момент».⁹¹

Оскільки людина, на думку отців церкви, разом із гріхопадінням позбулася свого первісного статусу і була скинута у світ чуттєвого буття, що спричинило до втрати нею подоби Бога (благоді) і затемнення його образу (розуму, волі), людські прагнення повинні бути спрямовані на пізнання джерела духовного й фізичного життя – Бога. Християнська гносеологія зводиться, зрештою, до богопізнання. Саме богопізнання як головна мета людського життя, що потребує наближення людини до Бога, «неможливе без богоуподібнення».⁹² Останнє ж щодо людини полягає в тому, щоб вона відновила в собі образ Бога, повернула богоподобу і, таким чином, порятувала свою безсмертну душу.

Вихідним пунктом патристичної гносеології є глибоке усвідомлення грецькими отцями незрівнянності небесного і земного рівнів буття. Під впливом містики неоплатонізму у їх творах відбилося не лише відчуття «нереальності» матеріального світу, але й ностальгії щодо повернення до істинно Сутого. Наполягаючи на феноменальності, несправжності чи

⁹¹ Мистическое богословие. – Киев : Путь к истине, 1991. – С. 339.

⁹² *Аліпій (Погребняк)*. Мета християнського життя за словом Спасителя про богопізнання / Аліпій (Погребняк) // Правосл. вісник. – 1973. – № 8. – С. 20.

навіть ілюзорності чуттєвого буття, вони вважали, що шлях до дійсної реальності проходить через переборення цієї ілюзії: душа, яка досягла розуміння того, що феномени почуттів не мають самостійного, субстанційного існування, а є лише феноменами божественних енергій, рухається до Сутого.

При цьому Бог залишається трансцендентним, його природа не може бути пізнана за допомогою катафатичного («позитивного») методу. Шляхом аналогій зі світом і людиною створюються лише передумови для умовиду щодо абсолютної сутності Божества.

Людина не може мислити Бога в ньому самому. Адже ніяке поняття, що визначає обмежене, не може охопити безкінечне. Те, що не має ніякого начала й кінця, не може бути досягнуте розумом. Ось чому в пізнанні Бога східні отці частіше ставали на шлях заперечень. Саме апофатичний («негативний») метод і передбачає пізнання Бога не в тому, що він є, а в тому, що він не є. Цей шлях включає послідовні заперечення, чи, інакше кажучи, заперечення невластивих Богові предикатів через його негативні визначення.

Бог незбагнений для людського розуму, але це ще не означає його незбагненності взагалі. Бо всяке заперечення в богослов'ї (як і в сакралізованій філософії) уже вказує на присутність невимовного, можливість досягнення якого впливає з апофатичної теології. Адже поряд із раціональним пізнанням є особливий містичний спосіб богопізнання, який полягає в безпосередньому внутрішньому відчутті Божества в процесі таємничого «дотикання» до нього, незбагненого спілкування з ним. Тому, крім пізнання видимої природи і вивчення Святого Письма, отці наполягали й на третьому виді богоспілкування – інтуїтивному досягненні Логоса. Справді, будь-яка релігія, оскільки вона вбачає мету людського життя в тісному спілкуванні з Божеством і це спілкування розуміє як глибоко інтимне переживання, включає в себе містичний момент.

Християнство в цьому плані не становить винятку. Навпаки, деякі аспекти його вчення (про душу як образ Божий, про втілення Сина Божого заради спасіння людини, про потаємне відродження людей силою Духа Святого, заклик до людини поєднатися з Богом, есхатологічний ідеал тощо) особливо сприяють поширенню містики серед його послідовників. Тому отці церкви не протиставляють богослов'я містиці, галузь віри – сфері особливого досвіду. Більше того, «будь-яке богослов'я містичне, оскільки воно виявляє Божественну таємницю, дану Одкровенням... Немає християнської містики без богослов'я, і, що суттєвіше, немає богослов'я

без містики»⁹³. Бо, власне кажучи, містик досліджує ті самі явища, що й звичайний мислитель, але дійсний предмет постає для нього уявленим, і навпаки.

Однією з провідних ідей східної патристики стала ідея піднесення (ανωωυνη) людини до архетипу й істини за допомогою образу. Вперше досить повно вона була обґрунтована також Діонісієм. Його ієрархія будується на принципах «відповідності» і «аналогії», на яких, з урахуванням «образного відображення», і відбувається «ненаслідуване наслідування».

Найбільш глибоке і повне пізнання Бога, писав Діонісій, – «це пізнання незнанням, коли Ум, поступово зрікаючись усього існуючого, зрештою виходить із себе самого і надрозумним єднанням з'єднується з пресвітлим сянням, і саме тоді, в незбагненній безодні Премудрості, Він і досягає просвітлення»⁹⁴. Усвідомлюючи незрівнянність земного і небесного рівнів буття, автор «Ареопагітик» вважав, що застосовувана для опису першого з них логічна система не спрацьовує щодо рівня Першопричини. Адже Бог «вище розуму і вище буття»⁹⁵. Отже, будь-яке знання недостатнє і часто взагалі не потрібне для набуття «вищого» знання.

Зрештою, поєднавшись із Богом, людина не бажає більше нічого. В екстазі людська природа уподібнюється до божественної, не перестаючи, проте, бути собою. У результаті екстазу на вищому ступені богопізнання настає обожнення (θεωσις), тобто повне незлиттєве з'єднання людини з Богом (за винятком сутнісної тотожності). Звільнившись від усього, людина тепер належить Богові, а не собі, бо, з'єднавши те, що в ній краще, з тим, що не підлягає пізнанню, вона відмовляється від позитивного знання і завдяки незнанню пізнає того, хто вище Ума.

В єднанні з Богом людина набуває досконалості і повноти буття. Проте на цьому процес піднесення і обожнення не закінчується. Він продовжується, на думку отців, постійно і до безкінечності, оскільки розрив між душею і Богом теж є безкінечним. Тобто піднесення до безкінечного є ніби наближенням до безмежної межі. Отці церкви вважали, що людині щоразу відкриваються в Богові дедалі більші блага, дедалі більші Любов і Краса, тому й поєднання з Богом вічне, позачасове.

⁹³ Мистическое богословие. – Киев : Путь к истине, 1991. – С. 97, 98.

⁹⁴ Там само. – С. 71.

⁹⁵ Дионисий Ареопагит. Письма к разным лицам / Дионисий Ареопагит // Христ. чтение. – 1825. – Ч. 19. – С. 240.

Бог невпинно розкриває душі свої досконалості, все більше притягує її до себе, залишаючись завжди незбагненим і таким, що збуджує в душі постійне жадання. Невпинно бажаючи Бога, душа безперервно зростає, переважаючи себе, виходячи з себе. «І в міру того, як вона все більше і більше з'єднується з Богом, її любов стає все полум'янішою і ненаситнішою. Тому кохана Пісні Пісень досягає свого Нареченого в усвідомленні того, що з'єднанню не буде кінця, що піднесення до Бога не має меж, що блаженство є безкінечним просуванням безмежним шляхом...»⁹⁶.

Отже, вже тут, у цьому світі, можна розпочати богоподібне життя, вже на землі може розпочатися обожнююче з'єднання, яке все більше перетворює природу людини. Проте в земному житті можливе лише те чи інше наближення до ідеалу як смислу існування, але не його осягнення. Постаючи як безкінечне, духовне життя матиме вічне продовження в небесній вітчизні, до якої людина готується тут, на землі. Адже Бог як духовна істота більше проявляє своє діяння через духовні здібності людини, а не через зовнішній світ. Проте тільки там, у майбутньому житті, коли «наш Ум і наше слово з'єднуються зі спорідненим до себе, коли образ здійсниться до Першообразу»⁹⁷, ми достатньо пізнаємо Бога.

Таким чином, у майбутньому житті «вилучене буде з єства зло», бо «здійсниться відновлення тих, хто перебуває нині в злі, в первинний стан»⁹⁸. Це буде «нетління, життя, честь, благодать, слава, сила»⁹⁹, тобто той стан близькості до Бога, який був втрачений у результаті гріхопадіння.

Вважаючи, що обожнення як результат «піднесення» душі до своєї первісної єдності можливе лише завдяки богопізнанню, отці церкви, опираючись на античну філософію, далі розвинули катафатичне й апофатичне богослов'я. Допускаючи можливість осягнення лише зовнішніх проявів Божества, а не його незбагненої сутності, богослови апелювали до містичного досвіду, що передбачав злиття душі з Богом, яке відбувається в любові як екстатичному моменті богопізнання. Оскільки процес передбачав вихід у безкінечність отці церкви усвідомлювали його як постійний потяг душі до повноти буття в трансцендентному.

⁹⁶ Лосский В. Каппадокийцы / В. Лосский // Богосл. труды. – 1984. – Сб. 25. – С. 167.

⁹⁷ Григорий Богослов. Творения. – 3-е изд. – Ч. 3. – Москва : Тип. М. И. Волчанинова, В. Черныш, 1889. – С. 26.

⁹⁸ Григорий Нисский. Творения. – Ч. 4. – Москва : Тип. В. Готье, 1862. – С. 70.

⁹⁹ Там само. – С. 326.

3. 2. Простір і час у філософії Павла Флоренського

Євген ЛЕБІДЬ

Павло Флоренський був тим мислителем, у творчості якого щасливо втілювався той рідкісний і своєрідний універсалізм, який проявився в постійному зверненні до видатних відкриттів науки XX століття у поєднанні із символізмом власного життя, мови й філософії. Нижче, спираючись на праці Флоренського, ми спробуємо показати, як мислитель моделював космос, як може працювати його уявлення про неможливість ототожнити наш тутешній світ із досконалістю і повнотою справжнього буття, як взаємодіє його модель із базовими положеннями теорії відносності А. Айнштейна та Г. Мінковського і, на кінець, наблизимося до розуміння природи простору і часу в його непересічній символістській філософії.

Людина, відсторонена від світу. Очевидно, що проблема простору стосується світорозуміння, культури як життя своєї власної цілісної особистості, а вже потім може розглядатися більш вузько як спеціальний аспект природознавства, теорії мистецтва або ж художньої практики. Це чітко усвідомлював Флоренський, зберігаючи *постійну установку на світ як ціле*. Перш ніж говорити про розуміння простору Флоренським¹⁰⁰, звернімося до історії перспективи як художнього методу освоєння простору в епоху Ренесансу.

Лінійна перспективна проекція, яка дозволяла зображувати об'ємний предмет на площині таким чином, щоб глядач отримав те саме враження, що і споглядаючи сам предмет, використовувалась античними художниками – майстрами театральних декорацій. Цей вид перспективи мав назву «скенографія» або «сценографія» (поряд з іхнографією та ортографією, необхідних архітектору), про що можна прочитати у Вітрувія: малюнок фасаду шляхом зведення всіх ліній, що йдуть углибину до центра¹⁰¹. За свідченням цього ж автора скенографічний прийом уперше був застосований художником Агафархом у декораціях для трагедії Есхіла, а потім Демокрит і Анаксагор розглянули його теоретично¹⁰².

¹⁰⁰ Праці Флоренського, спеціально присвячені просторовості: «Обратная перспектива» (1919), «Анализ пространственности (и времени) в художественно-изобразительных произведениях» (1924), «Значение пространственности» (1925), «Абсолютность пространственности» (1925), лекції «Анализ перспективы» (1923-1924).

¹⁰¹ *Витрувий Поллион Марк*. Десять книг об архитектуре / Витрувий Поллион Марк. – Москва : Изд-во Всесоюз. акад. архитектуры, 1936. – С. 26.

¹⁰² Там само. – С. 129.

Абсолютно новий напрям учення про перспективу як єдиний науково обґрунтований метод зображення видимого простору отримало в епоху Відродження, що виявилось плодом сумісних зусиль зодчих та живописців XIV–XV ст., які працювали переважно у Флоренції, – Л. Б. Альберті, Ф. Бруннелескі, П. Учелло, П'єро делла Франческа, Леонардо да Вінчі. Це стало вирішальним кроком і поворотним моментом на шляху до властивої новому часу концепції простору й методам її втілення в життя.

Латинський термін *perspectiva* спочатку повністю відповідав грецькому терміну *οπτική*. Ця дисципліна була наукою про зір, про що, власне, і свідчить її назва. Поряд із фізичними властивостями світла і кольору антична оптика досліджувала будову і властивості людського ока, особливості людського бачення. Вона об'єднувала, отже, все те, що пізніше стало називатися геометричною, фізичною та фізіологічною оптикою. Іще в середні віки термін *οπτική* означав оптику саме в такому широкому сенсі. Це значення терміна збереглося у Леонардо, який визначав перспективу як науку про зорові лінії й поділяв її на вчення про обриси тіл та про спадання інтенсивності кольорів на різних відстанях¹⁰³. Перспектива є певний об'єктивний порядок, але це порядок винятково зорового феномену.

Уже у представника Проторенесансу Джотто ді Бондоне (1266/67–1337), незважаючи на відсутність єдиного принципу, проявляється пильна зацікавленість перспективою. Результати хоча ще й багато в чому невмілого використання принципів нового втілення просторового методу художником є не чим іншим, як «оптичними обманками» (Р. Лонгі). Для творчості Джотто ще було характерним властиве середньовіччю розуміння різнорідності профанного простору нашого занепаłego світу й сакрального простору Нового Заповіту. Але, як помітив Флоренський, під покровом церковних сюжетів у Джотто можна побачити світський дух, сатиричний, почуттєвий і навіть позитивістичний, ворожий аскетизму. Живлячись від зрілого минулого попередньої епохи, він дихає, однак уже іншим повітрям¹⁰⁴. Джотто можна розглядати як яскраву перехідну фігуру від шляхетного аскетизму і містицизму, від релігійної об'єктивності і надособової метафізичності Середніх віків до натуралізму, суб'єктивізму, ілюзійнізму та космополітичного гуманізму Ренесансу.

¹⁰³ Зубов В. П. Леонардо да Вінчі / В. П. Зубов. – Москва, Ленинград : Изд-во АН СССР, 1962. – С. 155–156.

¹⁰⁴ Флоренский П. А. Соч.: в 4 т. / П. А. Флоренский. – Москва : Мысль, 2000. – Т. 3(1). – С. 63.

Ідея перспективи як аксіому постулювала вирішальну роль людського сприйняття в процесі організації простору: відправною точкою будь-якої перспективи було око спостерігача. Воно визначало розмір і відстань між предметами, які опинились у полі зору, і залишалось єдиною основою для розміщення предметів та вимірів простору.

Новизна нового методу полягала в тому, що око спостерігача виявилось *людським оком як таким*, новим *безособовим оком*. Тепер не мало ніякого значення, хто такий глядач; важливо лише було, щоб він розмістився в певній точці спостереження. Тепер припускалось, навіть приймалось як даність, що для будь-якого спостерігача, який знаходиться у певній точці, просторові відношення між предметами будуть мати абсолютно однаковий вигляд. Із того часу не *якість* самого спостерігача, а місцеположення точки спостереження, поміщене в абстрактний, порожній, вільний від людини, культурно й соціально індіферентний простір, який повністю піддається *кількісному* тлумаченню, повинно визначати просторове розміщення предметів. Тим самим центр тяжіння в організації простору змістився з питання «хто дивиться?» на питання «з якої точки простору відбувається спостереження?», припускаючи існування якоїсь привілейованої точки, абсолютної точки зору, «точки зору Бога». Дещо пізніше в науці нового часу відбулася така сама переорієнтація. Учений запитував природу, але його допитливий погляд був сфокусований винятково на об'єкт. Суб'єкт при цьому свідомо ігнорується, адже він знаходиться в позиції самого Бога: отримане знання, оскільки воно об'єктивне, не залежить ні від способу запитування, ні від стилю і рівня мислення експериментатора. Вплив останнього й засобів спостереження можна зробити якнайменшим або ж і зовсім знехтувати ним¹⁰⁵.

Хочемо звернути увагу читача на особливість цієї історичної та гносеологічної новації. Якщо середньовіччя з його усвідомленням верховенства божественного розуму досить скромно оцінювало можливості розуму людського, то вже епоха Відродження вражає своєю, власне, людською, зарозумілістю. Слід особливо вникнути в те, – проголошує, наприклад, Боецій на межі античності й середньовіччя, – що найвищий засіб пізнання (проникливий погляд божественного розуму,

¹⁰⁵ Лише у XX ст. у філософії і науці відбулося переосмислення суб'єкт-об'єктних відносин. Див., наприклад, красномовну заувагу Г. Башляра про *активність об'єкта*, зроблену ним у 1937 р.: «Достаточно нам заговорить об объекте, и мы уже считаем себя объективными. Но самым актом нашего выбора не столько мы определяем объект, сколько он определяет нас, и нередко то, что мы принимаем за свои фундаментальные суждения о мире, свидетельствует лишь о незрелости нашего ума» (Башляр Г. Психоанализ огня / Г. Башляр. – Москва : Прогресс, 1993. – С. 11). У другій половині XX ст. філософи науки і, власне, дослідники-природознавці заговорили про визначальну роль суб'єкта.

інтелігенції) охоплює і нижчі, але нижчий ніяким чином не здатен піднятися до вищого. Божественний розум, немовби дивлячись зверху, сприймає не тільки форму, а й судить про те, що за нею приховується¹⁰⁶.

У просторі перспективи заперечується відмінність між переднім і заднім, правим і лівим, тілом та інтервалом між тілами (як у механіці І. Ньютона). Це пояснюється тим, що будь-які частини зображуваного простору підкоряються одному й тому самому закону: відбувається відволікання від того факту, що ми дивимося не одним, і причому фіксованим, а двома очима, які при цьому постійно рухаються. Необхідно зазначити, що у людини стереоскопічний, або бінокулярний, зір. Поле зору в неї єдине, і проєкції об'єктів, які отримуються відразу обома очима, накладаються. У результаті невеликі відмінності в кутах зору лівого й правого очей дозволяють сприймати глибину і тривимірність простору – відчуття, які інакше досягнені бути не можуть.

Саме тому, що ренесансний живопис однаковою мірою зводить і тіла, і простір до простої поверхні, він стверджує їх гомогенність, перетворюючи оптичну єдність у стійку і субстанційну. Віднині тіла назавжди пов'язані з простором (знову Ньютон!). Відбувається переворот у формальній оцінці поверхні зображення. Це вже не стіна собору чи трапезної, не полотно чи дошка, на які наносяться форми окремих речей та фігур, а прозора площина, крізь яку ми немовби зазираємо в якийсь обмежений простір. Але, як помітив О. Ф. Лосєв, тут криється протиріччя: в дійсності речі знаходяться не всередині простору картини, а перед ним¹⁰⁷. Найбільш дивний підступ, чи обман, полягає в створенні глибини картини за допомогою видимої гри ліній, які зближуються при віддаленні від глядача у напрямі абсолютно штучної глибини.

Еволюція освоєння простору в живопису відбувалася від категоричної відмови в передачі міжтілесного простору в античності, що гарантувало міцність та гармонійність, до внесення в зображення простору, що привело до дивної нереальності й суперечливості (*світ, який коливається в сонному мареві*, сказав би Е. Панофський). У класичній епістемі основним засобом буття предметів пізнання став простір, в якому впорядковувалися тотожності й відмінності, міра і порядок. Тепер стає можливим повний перелік: нехай це форма вичерпного перерахування всіх елементів тієї сукупності, яка розглядається, чи форма категорій, які

¹⁰⁶ *Бозцій. Утешение Философией* // Бозций. «Утешение Философией» и другие трактаты. – Москва : Наука, 1990. – С. 282.

¹⁰⁷ *Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения* / А. Ф. Лосев. – Москва : Мысль, 1982. – С. 270.

виражають у своїй всезагальності всю досліджувану область, чи форма аналізу певного числа точок, у достатній кількості взятій уздовж серії¹⁰⁸.

Таким чином, Ренесансу вдалося повністю математично раціоналізувати простір, якому вже раніше було надано єдність. Відбулося те, що дещо пізніше було виголошено Галілеєм, який стояв на порозі класичного природознавства, як парадигму нового мислення: книгу природи не можна зрозуміти, якщо не навчитися спочатку розуміти її мову й не вивчивши знаки, якими вона написана. Написана ж вона *in lingua mathematica*. Зауважимо: іще Альберті – фігура емблематична для всього ренесансного гуманізму – за століття до Галілея стверджував, що між математикою і законами природи існує прямий зв'язок і, зокрема, між законами геометрії й законами зорового сприйняття. Більш пізня максима Канта про природознавство, яке може вважатися наукою лише тією мірою, в якій може бути застосована в ньому математика, «була лише прелюдією наступаючого тоталітаризму математики, що перейняла у теології її панські замашки і перевела всі без винятку науки в статус служниць»¹⁰⁹.

Піднесенням живопису до статусу науки завершився великий перехід від *агрегатного простору* до *простору системного* (Е. Панофський). Однак це досягнення у сфері перспективи стало лише конкретним вираженням того, що було досягнуто в області гносеології й натурфілософії. Саме в цей час відбувся рішуче безкомпромісний відхід від аристотелівського світогляду, який постулював замкнутий («домашній», за М. Бубером) космос, влаштований навколо абсолютного центра – Землі, до безкінечності, що існує не лише як божественний прототип, але і як природно-емпірична реальність. Образ Всесвіту деонтологізується, десакралізується, його простір стає неперервною кількістю в клітці трьох фізичних вимірів, які панують перш за тіла і до тіл. Історію перспективи можна з однаковим правом розглядати як тріумф того почуття дійсності, який дистанціює й об'єктивує, зміцнює й систематизує зовнішній світ, тим самим розширює, інфляціює царину *Я*.

Таким чином, перед нами постає питання про межі застосування і про смисл перспективи. «Чи справді перспектива, як на те претендують її прибічники, виражає природу речей і тому завжди і всюди повинна розглядатися як безумовна передумова художньої правдивості?» – запитував іще в 1919 році Павло Флоренський. «Чи це є тільки схема, і причому одна з можливих схем зображальності, яка відповідає не

¹⁰⁸ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. – Санкт-Петербург : А-сэд, 1994. – С. 89-90.

¹⁰⁹ Свасьян К. А. Растождествления / К. А. Свасьян. – Москва : Evidentis, 2006. – С. 72.

світосприйняттю в цілому, а лише одному з можливих тлумачень світу, пов'язаних із цілком певним життєпочуттям і життєрозумінням? Чи є перспектива, перспективний образ світу, перспективне тлумачення світу, – природний, сутнісний його образ, істинне слово світу, чи це – лише особлива орфографія, одна з багатьох конструкцій, властивих століттю і життєрозумінню творців її, і така, що виражає їх стиль, але зовсім не виключає інших орфографій, інших систем транскрипцій, які відповідають життєрозумінню інших століть? В той самий час, можливо, транскрипцій більш пов'язаних із суттю справи, – у будь-якому випадку так, що порушення цієї, перспективної, хоча б настільки мало заважає художній істині зображень, як граматичні помилки в письмі святої людини – життєвій правді викладеного нею досвіду?»¹¹⁰.

Системами транскрипцій або орфографіями, більше пов'язаними «з суттю справи», Флоренський називає мистецтво, яке сповідує *зворотну перспективу*: наївні дитячі малюнки, вавилонські та єгипетські пласкі рельєфи, символічне й антиілюзіоністське мистецтво європейського Середньовіччя, православна ікона і «палатний живопис» Візантії, що перспективістами сприймаються як результат «занепаду, здичавіння і змертвіння» (О. Бенуа). Усі ці орфографії і транскрипції, засновані на релігійній об'єктивності і надособистісній метафізичності, не визнають влади перспективи, яка позбавляє людину справжньої реальності через маніфестацію якісної однорідності, безкінечності та безмежності простору, його безформності й індивідуальності. Перспективізм, на думку Флоренського, несвідомо передбачає розуміння того, що десь і кимось нібито доведено: ніяких форм у природі не існує – не існує як таких, що живуть кожна власним світом, бо взагалі не існує ніяких реальностей, які мають у собі центр і тому підлягають своїм власним законам. Усі форми природи суть лише удавані форми, які накладаються на безособовий і байдужий матеріал схемою наукового мислення. «Не важко побачити, що ці передумови заперечують і природу, і людину зразу, хоча й коріняться, з глузування історії, в лозунгах, які називалися “натуралізм” і “гуманізм”, а завершилися формальним проголошенням прав людини й природи». Висновок мислителя, який безкомпромісно оцінював перспективне світовідчуття як невдалий досвід п'ятсотрічної історії, такий: *«перспективна картина світу не є фактом сприйняття, а – лише вимога, в ім'я якихось, можливо, і дуже вагомих, але рішуче абстрактних міркувань. А якщо звернутися до даних психофізіологічних, то з*

¹¹⁰ Флоренский П. А. Соч. в 4 т. / П. А. Флоренский. – Москва : Мысль, 2000. – Т. 3(1). – С. 51.

необхідністю треба визнати, що художники не лише *не мають підґрунтя*, але й *не сміють* зображати світ у схемі перспективній, якщо завданням їх визнається вірність сприйняттю»¹¹¹ (курсив П. Флоренського).

Оптичні закони, маніфестовані в ренесансній перспективі, – це закони занепаłego світу, зовнішнього й розділеного, що означає розпад Божественного порядку у Всесвіті й гріхопадіння. Якщо існує єдність дії, значить існує часова сітка, якщо існує єдність перспективи, то існує і просторова сітка. А *priori* сформована свого роду координатна сітка (Мераб Мамардашвілі говорив про екран) ставиться між оком і предметом. Це ні що інше як «точка зору» – точка ствердження прямого погляду, сукупність оптичних ілюзій, які анулюють повноту бачення, анулюють соборну *єдність усіх* «точок зору», заперечують будь-яку реальність, окрім реальності даної точки-миттєвості (Флоренський називає таку установку *точковою свідомістю*), стверджують ілюзорну реальність за принципом передумови якогось ірреалістичного і схематичного *als ob* («немов би», *нім.*).

З іншого боку, перспективний живопис мав дивну навичку відсторонення людини від світу, виштовхування людини з простору картини. Природа з усім своїм нутром проектується в площину картини, де відсутні будь-які таємничі знаки й герметичні енігми і де глибина – лиш ілюзія.

«Картина *ви-являє* природу, – прислухаємося до сучасного дослідника. – Перехід від картини до ілюстрації, наукового посібника, схеми, креслення безперервний. На шляху з монастирської бібліотеки в наукову лабораторію стоїть майстерня живописця»¹¹².

Час і Вічність. Доктрина втілення в християнському богослов'ї ґрунтується на тій позиції, що Син Божий став людиною, залишаючись при цьому Єдинородним Богом, не рівним за чином іншій створеній істоті. Він діє в земній визначеності простору і часу, але, будучи Богом, перебуває за межами не тільки часу, але й вічності, усупереч нашим, не вільним від часовості уявленням про вічність. Адже наша мова втілена в часі, вона пронизана часовими контамінаціями, для розмови про вічне, позачасове, як говорив Х. Л. Борхес, вона мало придатна. Європейська наука вкорінена у час і мову, але завдяки релятивістській фізиці вона вимагає не вбивати, як

¹¹¹ Флоренский П. А. Соч. в 4 т. / П. А. Флоренский. – Москва : Мысль, 2000. – Т. 3(1). – С. 76–77.

¹¹² Ахутин А. В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура») / А. В. Ахутин. – Москва : Наука, 1988. – С. 42.

писав О. Ф. Лосєв – «безплотну логіку смислу» на угоду «важко-тілесній причинності факту»¹¹³.

Спочатку давайте вдивимося у монументальне полотно О. Іванова «З'явлення Христа народу» (1837–1857), богослов'я якого відверто не вміщається в скупому форматі євангельських сказань. У євангелістів історія появи Ісуса викладена зі щирою простотою й лапідарністю. «Тоді прибуває Ісус із Галілеї понад Йордан до Івана, щоб христитись від нього», – оповідає Матвій (Мт. 3.13). Марк: «І сталося тими днями, прийшов Ісус з Назарету Галілейського, і від Івана христився в Йордані» (Мк. 1.9). Свідок Луки: «І сталося, як христився усі люди, і як Ісус, охристившись, молився» (Лк. 3.21). «Наступного дня Іван бачить Ісуса, що до нього йде», – читаємо в Євангелії від Івана (Ів. 1.29). Усе ясно в своїй повсякденній очевидності, як Божий віфаварський день. Так буденно починаються всі великі притчі.

У живописному шедеврї Іванова Ісус не *при*-ходить на Йордан, він навіть не *в*-ходить у світ, а саме феноменально з'являється твердошийому юдейському народу і світу, створеному в оні дні *ex nigilo*. З'являється вперше, незважаючи на свідчення тих самих євангелістів про Різдво, втечу в Єгипет і повернення сімейства «у межі Галілейські».

Композиція картини побудована таким чином, щоб маніфестувати сторонність світу вишнього і світу долішнього. Гідна подиву колористична потойбічність гірського пасма на задньому плані, що символічно підкреслює трансцендентність божественного щодо поцейбічного рудого, неначе верблюжа шерсть, річкового берега й сикомора, який у сподіванні тайнства схилився над йорданськими водами. Світло, яке суперечить нашому емпіричному досвіду і підручникам фізики, що припускають його суцільність і неперервність, раптом стає роз'єднаним середовищем, оптично й енергетично розділеною областю, тим самим підкреслюючи множинність предметів і тіл, роздробленість речовини «просторово-часового континууму». Те вічне світло ще метафізично недосяжне для людини. Христу ще доведеться своєю таємничою місією переможця всього гріховного відкрити шлях до нього. Іще немає синхронії, але повнота часів Нового Заповіту владно вторгається у часовий, який до цього часу вважався непорушним, порядок Заповіту Старого, намічаючи світову лінію всієї наступної історії. Христос уже виступив із цієї трансцендентності в іманентність нашого світу з власним часом і простором, із мізансценою

¹¹³ Лосєв А. Ф. Античный космос и современная наука / А. Ф. Лосєв // Бытие – имя – космос. – Москва : Мысль, 1993. – С. 227.

хтивості, страху, надії, сподіванням чуда, покірності, самовдоволення, агностицизму, самотності, гріховності і показної святості людей, які скупчилися на березі. Фігурою Христа, який утілює чистий смисл і божественну повноту, йде «прямими стежками», неначе «по водах», художнику вдалося передати нерівночинність Бога і створеного. Ця позиція геніально посилена двома «тремтячими» в правому нижньому кутку картини – підлітком і бородатим чоловіком, який притискає до змерзлого тіла кетонет. Люди на березі ще знаходяться в стані розхитаності й присмеркової свідомості. Метафізично ці люди ще розіп'яті між очікуванням прийдешнього месії та Судом, який почав здійснюватись у момент хрещення Христа в смерть і приведе, кінець-кінцем, до Воскресіння. Під час зустрічі з Христом люди вперше, «віч-на-віч», зіткнулися з вічністю. З'явлення Христа як маніфестація світу трансцендентного і виявиться тим ударом по їх суті, який викине кожного з них із самого себе, радикально змінюючи загальну, зокрема і людську ситуацію. З'явлення Христа глибоко символічне і може бути побачене лише символічним зором – розрізненням ноуменів у феноменах у їх власних смислових структурах. За Флоренським, якому був властивий своєрідний натуралістичний символізм, «ноумен є тим же феноменом, але який споглядається в ноуменальному просторі; рівно як і феномен є тим же ноуменом, але який споглядається в своєму чуттєвому вигляді»¹¹⁴.

Імовірно, тут нам необхідно абстрагуватися від тих змістів, які відображають просторово-часові параметри створеного світу, а також нашого мислення і нашої мови, вкорінених у ньому. Іншими словами, як ми можемо мислити трансцендентне, залишаючись в іманентних межах власної суб'єктивності? Чи можемо ми взагалі концептуалізувати те, що чинить спротив концептуалізації? За визнанням Габріеля Марселя, я не можу, навіть у думках, відокремити себе від Всесвіту, і тільки якась незбагненна фантазія дозволяє мені відчувати себе в якійсь точці за його межами, щоб я звідти відтворив у зменшеному масштабі послідовні фази його виникнення. Проблема походження мого «Я», – продовжує Марсель, – і проблема походження Всесвіту – це одна й та сама проблема або, точніше, вони однаковим ступенем *нерозв'язні*¹¹⁵. Тут Марсель змістовно повторює класичну патристичну позицію, яка була чітко позначена ще св. Григорієм Ніським у «Точному тлумаченні Екклесіяста Соломонова». Григорій пише, що будь-яке створіння не може просторістю свого погляду

¹¹⁴ Хоружий С. С. Философский символизм П. А. Флоренского и его жизненные истоки / С. С. Хоружий // П. А. Флоренский: pro et contra. – Санкт-Петербург : РГХИ, 1996. – С. 538.

¹¹⁵ Марсель Г. Быть и иметь / Г. Марсель. – Новочеркасск : Агентство «Сагуна», 1994. – С. 18.

вийти із самого себе, але завжди в собі перебуває, і на що не дивиться, бачить себе, хоча й думає, неначе бачить щось вище себе, однак не має поєстуву і здатності дивитись поза себе. Так, наприклад, при огляді істот намагається відмовитись від уявлення простору, та дарма. Тому що з будь-яким новим отриманим уявленням неодмінно бачить і простір, розумом осягнутий. Простір же є не що інше, як створіння¹¹⁶.

І час є не що інше, як створіння, додамо ми. Але створіння живе, невгамовне, те, що звучить, дане людині в момент її творення і до того ж таке, що відображає Божественну Вічність, не протистоїть і не суперечить їй. Час є функцією, «оператором» вічності; саме у вічності відбувається підсумовування часу. Вічність – «одночасність усіх часів» (Х. Л. Борхес). Флоренський називав час еманацією вічності і тільки з цієї позиції можна говорити про його об'єктивність¹¹⁷.

Але спочатку: як розумів час Флоренський? Ми живемо в ритмі культового дійства; час є, оскільки є культ, – не втомлюється повторювати філософ. Витягніть із доби чи річного циклу пір року весь їх релігійний зміст, і ви побачите, що усвідомлювати нічого, і час «зіллється» в байдуже меонічне середовище і його не буде. Порожнє слово *меон*, яке нічому не відповідає, – небуття – все те, що не є змістом свідомості, що з нього витягнуто, все те, що лежить за межами культу і вороже йому. «Небуття – позабуття, тьма зовнішня, тобто поза Богом, – тьма ж, бо не просвітлена світлом Істини – розумним – не впізнана й не розпізнана – і за сутністю не може бути пізнана, і як така, що не має в собі нічого розумного, – геєна»¹¹⁸. Отже, «час і простір – похідні культу. Час і простір – в реальності культу, але не навпаки. Світ – у культі, але не культ у світі. Талмуд говорить, що жертва храму Єрусалимського і Тора існували до світу»: культом народжується світ у свідомості, і без них немає світу. «Світ створений заради «обрізання», – говорять юдеї». Під «обрізанням», звичайно, тут треба розуміти всі закони, весь культ і, гранично, Євхаристію, «бо це смисл існування, ентелехія світу», альфа й омега світу. Щоб не зважати на це, треба не бути не тільки філософом, але й не самосвідомою і не істотою

¹¹⁶ Творения св. Григория Нисского. – Москва : Тип. В. Готье, 1861. – Ч. II. – С. 331.

¹¹⁷ Пор.: Божественне «тепер» – постійне, нерухоме і стійке – створює вічність (*aeternitas*) (Боецій. «Яким чином Трійця є єдиний Бог, а не три божества»); *Із Суцього – і вічність, і сутність, і суще, і час, і виникнення, і те, що виникає* (псевдо-Діонісій Ареопагіт. «Про божественні імена»); *Вічна не сама вічність, а вічне причетне вічності, тобто безперервному і безкінечному життю. Оскільки Бог є Творцем і того, що причетне вічності, тобто вічно суцього, що називається за подібністю віками, то говориться, що Бог сотворив віки* (Максим Сповідник. «Коментар до «Про божественні імена» Діонісія Ареопагіта»); *Всюди Ти буваєш цілком, і вічність Твоя завжди є ціле* (Ансельм Кентерберійський. «Прологійон»); *Вічність – це і є сам Бог* (Тома Аквінський. «Сума теології»).

¹¹⁸ Флоренский П. А. Собр. соч. Философия культа (Опыт православной антропологии) / П. А. Флоренский. – Москва : Мысль, 2004. – С. 122.

– просто не бути¹¹⁹. Таїнство Євхаристії як образу вічного євхаристичного дійства звершується під час літургії, коли початок з'єднується з кінцем, книзі Буття відповідає Апокаліпсис, космічний, людський і ангельський плани об'єднуються в єдності. Дійсно, світ був створений ради месіанської трапези¹²⁰.

Флоренський був упевнений, що свідомість виникає в поступі якогось надлогічного акту, за допомогою надособистісної волі, яка хоча і проявляється через особистість, коли в душі споруджуються конкретні безумовності. Умовою ж її виникнення він, цілком за Гераклітом, уважав включення розумової здатності людини в Соборний Розум, у всесвітній Логос¹²¹.

Шотландський богослов ХХ ст. Томас Торранс вважає, що наші звичайні поняття повинні бути розширені й модифіковані до можливості виходу за межі простору й часу вільно-обумовленого тварного світу, в царину трансцендентного, не гублячи при цьому власного вихідного підґрунтя в світі¹²². Бог знаходиться в трансцендентному відношенні до світу, але в той самий час, за словом Василя Великого, світ є «сущетворенням» особистої волі Божої, місцем Його особистої Енергії.

На підступах до розуміння Флоренським часу і вічності звернімося до античних витоків думки. Геракліт говорить про сумісність у кола початку і кінця. Наш світ замкнутий, обмежений, визначений у тому сенсі, що вихід із нього можливий лише умоглядно. По-іншому можливий лише рух думкою в цьому колі, що відтворює давню міфологему вічного повернення духу до самого себе, вічного збирання і вічного освоєння, коли філософія, як писав Гегель в «Науці логіки», виявляється колом, яке повертається до себе, колом, яке не має початку в тому сенсі, в якому мають початок інші науки, оскільки її (філософії) початок належить лише суб'єкту, який вирішує філософувати, а не до науки як такої¹²³.

Як би там не було, філософія знову повертається до зжитих, як здавалось, але насправді невідомих нам первнів метафізики. Європейська філософія здійснила тернистий шлях від *αρχή* до *τό ἐσχατον* – межі, виходу, передодня, кануна ночі. За Парменідом, потужно нездоланна Ананке

¹¹⁹ Флоренский П. А. Собр. соч. Философия культа (Опыт православной антропологии) / П. А. Флоренский. – Москва : Мысль, 2004. – С. 119-120.

¹²⁰ Евдокимов П. Православие / П. Евдокимов. – Москва : ББИ св. апостола Андрея, 2002. – С. 346.

¹²¹ Флоренский П. А. Соч. в 4 т. – Москва : Мысль, 2000. – Т. 3(1). – С. 207, 153.

¹²² Торранс Т. Пространство, время и воплощение / Т. Торранс. – Москва : ББИ св. апостола Андрея, 2010. – С. 120.

¹²³ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. – Москва : Мысль, 1974. – С. 103.

тримає суще в кайданах меж, запираючи його в колі. Але межі не виключають позамежне, про що й зазначає Флоренський, коли задається давнім античним питанням: а чи не можна мислити інакше, спробувавши хоча б умоглядно подолати межу? Як виявилось, у цьому позамежному світі всі величини уявні, що є не ознакою їх ірреальності, а свідомством переходу тіла до іншої дійсності.

Майже в один і той самий час із працею над «Уявностями в геометрії», на яких ми зупинимося більш детально, Флоренський пише знамениту статтю «Іконостас», що стала одним із розділів великого циклу – «Філософії культу». «Іконостас» присвячений осмисленню іконопису як «конкретної метафізики буття» й ікони як «наглядної онтології». Примітно, що стаття починається з роздумів автора у сфері взаємодії двох світів – видимого й невидимого і про межу їх стикання. Ці міркування обертаються навколо питань: 1) про сновидіння і зворотний час; 2) про сновидіння й уявний простір і 3) про сновидіння як межу двох світів. Сновидіння, таким чином, і є межею між двома світами й першим і найпростішим щаблем існування в невидимому. Флоренський мислить сновидіння як певний стан, композиція якого, по-перше, телеологічна і, по-друге, розгортається проти звичного – денного, однолінійного (кантівського) напрямку часу від минулого до майбутнього через теперішнє¹²⁴.

«Уявності в геометрії. Розширення області двовимірних образів геометрії (досвід нового тлумачення уявностей)» мислилися Флоренським як підхід до побудови нової – топологічної – моделі просторово-часового різноманіття. Основна частина книги написана студентом Флоренським у 1902 р. У 1921 р. він робить доповідь із роботи на II засіданні Всеросійської асоціації інженерів у Москві. Улітку 1922 р. ним був написаний останній, 9-й узагальнювальний параграф як відгук на 600-річчя смерті Данте¹²⁵. Потрібно зазначити, що фундаментальні ідеї теорії відносності були сформульовані А. Айнштейном у праці «До електродинаміки тіл, які рухаються» в 1905 р., а її математичне обґрунтування (так звана чотиривимірна модель простору-часу) було запропоноване Г. Мінковським у 1908 р. Очевидно, що «Уявності» – не тривіальна спроба вирішення якоїсь часткової, суто математичної або фізичної проблеми. Флоренський спробував мовою уявної геометрії виразити зв'язки між двома формами Всесвіту – позитивного Всесвіту,

¹²⁴ Флоренский П. А. Соч. в 4 т. / П. А. Флоренский – Москва : Мысль, 1996. – Т. 2. – С. 428.

¹²⁵ Флоренский П. Мнимости в геометрии. Расширение области двумерных образов геометрии (опыт нового истолкования мнимостей) / П. Флоренский. – Москва : Поморье, 1922. – С. 54.

даному нам із зовні об'єктивно на основі емпіричного досвіду і Всесвіту умоглядного, який даний нам у результаті надчутливої інтуїції, метаемпірично, світом долішнім та світом горішнім, що виступають як рівні єдиного, по суті, сингулярного (у значенні єдиного, чудового, особливого) Божественного універсуму. Як писав Флоренський в іншому місці, «іманентність і трансцендентність в царині сутностей розуму подібна таким же в царині сутностей онтології: Бог трансцендентний для світу, з точки зору світу, але світ не трансцендентний Богу, а цілком пронизується Божественними енергіями»¹²⁶.

Роздуми Флоренського спочатку немовби не суперечать положенню Г. Мінковського: ніхто ще не спостерігав якого-небудь місця інакше, ніж у деякий момент часу, і який-небудь час інакше, ніж у деякому місці¹²⁷. По-іншому: весь світ можна розкласти на світові лінії, точки яких однозначно належать параметру t в усьому інтервалі від мінус безкінечності до плюс безкінечності. Але якщо Мінковським і новою тоді релятивістською фізикою було постульовано абсолютний світ (так званий чотиривимірний формалізм «світу Мінковського»), то Флоренський іде далі, мовою уявної геометрії, намагаючись виявити зв'язок між емпіричною реальністю й реальністю метаемпіричною – надчуттєвою. У богословських термінах мова йде про долішній і горішній світи, Небо й Землю, які складають єдиний Божественний універсум.

Фундаментальне положення теорії відносності Айнштайна полягає в тому, що закони природи повинні бути однаковими для всіх спостерігачів, які вільно рухаються, незалежно від швидкості їх руху (ньютонівська механіка постулювала тіла, а не спостерігачів). Звідси – найважливіші наслідки: 1) маса й енергія еквівалентні, що знайшло вираження в знаменитому рівнянні Айнштайна $E = mc^2$ (де E – енергія; m – маса; c – швидкість світла); 2) ніщо не може рухатися швидше за світло. Загальна теорія відносності передбачає те, що простір і час починаються з Великого вибуху й закінчуються в чорних дірах. Більше того, точка абсолютного спокою («точка зору Бога»), з якої можна було б досліджувати Всесвіт, відсутня. Розігнати будь що, частинку або ж космічний корабель до швидкості світла, яка є абсолютною, неможливо, оскільки на це потрібна б була безкінечна кількість енергії. Одним із наслідків рівняння Айнштайна стало розуміння того, що якщо ядро атома урану розпадається на два ядра

¹²⁶ Флоренский П. Столп и утверждение истины / П. Флоренский. – Москва : Правда, 1990. – Ч. 2. – С. 512.

¹²⁷ Минковский Г. Пространство и время / Г. А. Лоренц, А. Пуанкаре, А. Эйнштейн, Г. Минковский // Принцип относительности. – Москва : ОНТИ, 1935. – С. 182.

з трохи меншою сумарною масою, то при цьому повинна виділятися величезна кількість енергії.

Олексій Лосєв, реконструюючи концепцію Флоренського про можливість виходу за межі кінцевого в просторі і в часі світу заявляє про допустимість сумніву в припущенні, що швидкість, яка перевищує швидкість світла, неможлива¹²⁸.

Згідно з принципом релятивістського скорочення тіла, яке рухається (так зване скорочення Лоренца як окремий випадок перетворення Лоренца в спеціальній теорії відносності), з точки зору спостерігача, предмети, що рухаються відносно нього, мають менші лінійні розміри в напрямку руху, ніж їх власна довжина¹²⁹. Множник, який виражає уявне стиснення розмірів, тим більше відрізняється від 1, чим більша швидкість руху предмета (ефект має значення лише тоді, коли швидкість тіла по відношенню до спостерігача порівнянна зі швидкістю світла). Також змінюється об'єм тіла, оскільки перетворюється лише розмір тіла вздовж руху, а поперечні розміри не змінюються¹³⁰.

Що, власне, означає граничність величини $3 \cdot 10^{10}$ см/с (швидкість світла)? – запитує Флоренський, припускаючи всупереч «вузькому релятивісту в фізиці» (О. Ф. Лосєв), існування швидкостей, що дорівнюють і більші від c , і появу разом із ними якихось нових, наочно неуявних, трансцендентних нашому земному досвіду умов життя. Мислитель упевнений, що такі умови цілком можуть бути мислимими, а з розширенням досвіду – і уявлюваними. По-іншому: при швидкостях, що дорівнюють і більші від швидкості світла, світове життя якісно відрізняється від того, що ми спостерігаємо при швидкостях, менших від c . Перехід же між областями цієї якісної відмінності мислиться як переривчастий. Це демаркаційний екватор між Небом та Землею. Цей екватор порівняно не дуже далекий від нас, і земний світ, говорить Флоренський, є досить затишним. Межа світу знаходиться між орбітами Урана і Нептуна, тобто там, де її визнавали з глибокої старовини.

До цього – гострі дискусії останнього часу. Наступний за Нептуном Плутон, відкритий 1930 року, – велике транснептунове тіло, яке спочатку було кваліфіковане як дев'ята планета Сонячної системи. Уже в наш час Плутона занесли до класу карликових планет, а у 2006 р. – до каталогу

¹²⁸ Лосєв А. Ф. Античный космос и современная наука / А. Ф. Лосєв // Бытие – имя – космос. – Москва : Мысль, 1993. – С. 283.

¹²⁹ Як ілюстрації до цього див. дотепні парадокси «комори і жердини», «людини, яка падає в яму», «потягу і тунелю».

¹³⁰ Детально див: Физическая энциклопедия: в 5 т. – Москва : Сов. энциклопедия, 1990. – Т. 2. – С. 608–609.

малих планет, надавши йому номер 134 340. У 2008 р. було введено поняття «плутіод». До плутіодів, окрім Плутона, віднесені карликові планети Ерида, Макемаке й Хаумеа. Уся транснептунова область (так званий пояс Койпера)¹³¹ є нічим іншим як далеким закрайком Сонячної системи, що залишає за Нептуном положення її останньої планети.

Отже, повертаючись до наслідків перетворень Лоренца, при швидкості тіла, що дорівнює швидкості світла, його довжина дорівнює нулю, маса нескінченна, а час набуває ознак вічності. Флоренський (а за ним і Лосєв) упевнений, що, розмірковуючи таким чином, ми здатні розглядати тіла як абсолютні втіленості платонівських ідей, які цілком можуть мислитися математично. «Хіба це не аристотелівські чисті форми? – запитує Флоренський, – або, на кінець, хіба це не воїнство небесне, яке споглядається із Землі як зірки, але земним властивостям чуже?»¹³². Припускаючи швидкість руху тіла більшу від швидкості світла, отримуємо уявну довжину тіла, уявну масу і зворотний час, коли наслідок передуює причині, яка перетворюється на мету, ідеал, «як і вимагає Аристотеле-Дантівська онтологія». При цьому тіло буквально вивертається через самого себе, переходячи «в іншу дійсність». Реальна і збагненна область уявностей на мові Данте називається Емпіреєм – сферою, яка у свою чергу, обіймає дев'ять сфер, що обертаються навколо Землі, місцеперебуванням Бога¹³³. Ці сфери володіють різною символічною насиченістю: «чим ближче до Неба, тим тіло і річ стають більш пронизаними смислом і більш розумними. Чим вони ближче до Землі, тим тіла більш важкі й масивні, менш рухливі, тим простір більш рівномірний та механічний... Буття, власне, в сенсі своєї буттєвості володіє різним ступенем розумності й напруги. Ця напруга універсальна»¹³⁴. Розумний та емпіричний простори цієї двошарової реальності не відокремлені один від одного, але злиті в один двошаровий простір, один бік якого «реальний», інший же – «уявний». Явища і тіла в цих двох світах-просторах не різні, а одні й ті самі, лише мають різні властивості відповідно до природи кожного зі світів.

Космос Флоренського збігається з античною – птолемейівською – моделлю космосу, це символічний космос, більше того – «космос Пан-

¹³¹ Див., наприклад: *Вибє Д.* Плутон: история исследований карликовой планеты // ПостНаука. Режим доступа: <http://postnauka.ru/faq/49846>

¹³² *Флоренский П.* Мнимости в геометрии. Расширение области двумерных образов геометрии (опыт нового истолкования мнимостей) / П. Флоренский. – Москва : Поморье, 1922. – С. 52.

¹³³ Там само. – С. 49–51.

¹³⁴ *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука / А. Ф. Лосев // Бытие – имя – космос. – Москва : Мысль, 1993. – С. 301–302.

Символ» (С. Хоружий). Мислитель підкреслював, що його космос відповідає давній геоцентричній моделі Всесвіту з нерухомою Землею. При цьому він абсолютно спокійно ставився до радикальних розбіжностей із геліоцентризмом і новомодною парадигматикою теорії відносності, яка вперлася в граничність швидкості світла, що й викликало її неприйняття філософом. Флоренський усвідомлював, що фізично буття відносне і тільки емпіричний досвід може виявити певні властивості простору в даному місці. У цьому його концепція абсолютно не суперечить фундаментальним висновкам А. Айнштейна і Г. Мінковського. Але для Павла Флоренського буття абсолютне у смисловому вираженні – як поняття, як число, як платонівська ідея, «бо раз математично дається формула переходу від одного простору до іншого, то це можливо лише за тієї умови, що є щось, що охоплює всі простори і не підпорядковується їх відносності, а, навпаки, саме уможлиблює мислити їх відносність»¹³⁵.

Усе це свідчить про те, що як би ми не досліджували Всесвіт емпіричними методами, як би ми його не препарували і не сепарували, не перейшовши на рівень *над*-чуттєвого сприйняття, коли світ постає перед нами зримим у смислі, даному в горизонті всіх своїх смислових потенцій, ми цей світ не осмислимо, а отже, не наблизимося до розуміння його останньої таємниці.

3. 3. Міфологічні структури часу в історіософських творах Дмитра Донцова

В'ячеслав АРТЮХ

Та ідеологія чинного націоналізму, репрезентована творчістю Дмитра Донцова, має виразну традиціоналістську світоглядну основу. Традиціоналізм є своєрідним «внутрішнім ядром» його ідеологічної системи. Наша гіпотеза полягає в тому, що образи часу, які можуть бути помічені нами під час аналізу «традиціоналістських» текстів Донцова, є аналогічними структурам часу архаїчного міфу.

У своїх відомих історіософських працях *«Де шукати наших історичних традицій»* (1937) та *«Дух нашої давнини»* (1944) Донцов намагався вибудувати новий варіант ідеології традиціоналізму, який ґрунтувався б не на цінностях традиційно-аграрного суспільства, але такого, що послуговується останніми зразками європейської філософської

¹³⁵ Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука / А. Ф. Лосев // Бытие – имя – космос. – Москва : Мысль, 1993. – С. 299.

думки (йдеться про А. Шопенгауера, «філософію життя», Х. Ортегу-і-Гасета). Відкриття можливостей міфу при конструюванні політичних ідеологій, започатковане Ф. Ніцше та Ж. Сорелем, захопило і Донцова. Наявність міфу в ідеології «чинного» націоналізму полягає насамперед у *неусвідомленому* наслідуванні форм міфічного мислення; тобто коли ми говоримо про цей рівень міфу у Донцова, то маємо на увазі насамперед певний спосіб організації подій минулого за архаїчними схемами світосприйняття. І хоча «міфізм» у Донцова як темпоральна схема, у нашому випадку форма реально існує в межах ідеологічної свідомості, але він вказує на об'єктивне існування постійних глибинних міфічних архетипів, без яких світ національного буття був би неможливим.

Донцов суто раціональним чином, доказово, сприймає минуле України, холодно-логічно доводячи необхідність «фанатизму», «сліпої віри» у «волінні нації до свого самоствердження», не впадаючи при цьому ні в яку екстатичність. Тобто сприйняття минулого Донцовим є не безпосередньо-міфічним, воно вже опосередковане (опрацьоване) його рефлексією. І тому перетлумачений образ української історії в ідеологічних категоріях призначений був для широких мас із розрахунком, мабуть, на те, що на неусвідомленому рівні у сприймаючої сторони вже існує певна «міфічна потреба». Тому, виходячи із відсутності спонтанного сприйняття і переживання українській історії, із свідомого формування образу минулого для досягнення чіткої мети (самостійна Українська держава), цей рівень міфу у Донцова може бути віднесений лише до вторинних міфів, тобто міфології. Міфологія, на відміну від автентичного міфу, є зібранням міфів, уже підданих рефлексії, і тому придатна для використання в певних партикулярних інтересах.

Вихідна позиція у сприйнятті Донцовим українського минулого – визнання ієрархічного стану суспільства як єдино можливого для «нормального» розвитку української нації. На чолі такого ієрархізованого суспільства повинна стояти каста «луччих людей». Усю історію України він і розглядає крізь призму цієї опозиції «еліта»–«маса». Донцов пояснює своє розуміння еліти («вищої каст») так: «Під кастою розумію тут не щось подібне до замкнених каст Індії, лише щось інше. Під правлячою кастою, під «аристократією» розумію щось подібне до Ордену, окрему положенням у суспільстві й духом верству «луччих людей», як їх звала наша старовина, верству, яка поповнювалася б вихідцями з усіх станів суспільства на підставі суворого добору ліпших, а з іншого боку суворим перецідженням, «чисткою» охороняла б свою духовну й моральну вищість

і чистість, свою форму й силу»¹³⁶. Виходячи із волютаристських засад своєї ідеології, Донцов намагається вольовим чином *організувати* все буття українського світу, включаючи і його минуле, і поставити на службу ідеології чинного націоналізму. Спроба підкорення минулого саме і полягає в поширенні жорсткої схеми кастовості на всю історію України.

Міфічність конструювання нового розуміння історії Донцовим виявляється в тому, що фактично для нього історія існує як історія зразків для оволодіння такою неприхильною для української нації¹³⁷ тогочасною дійсністю. Найважливішим серед таких зразків (архетипів) і є архетип кастовості, який Донцов втілює у певних подіях чи історичних діячах. Кастовість – це сконструйований Донцовим архетип, який для української історії є «наскрізною, інваріантною структурою» (С. Кримський), а тому він може бути вживленим і у минуле. Значення архетипового сприйняття минулого добре було свого часу розкрито Томасом Манном (1875–1955), якого схвально цитує угорський філолог-класик Карл Керен'ї (1897–1973). Останній писав: «Архаический человек... перед тем, как что либо делать, делает шаг назад подобно тореадору, который ищет равновесие, чтобы вернее нанести смертельный удар. Он ищет пример в прошлом и погружается в него (в прошлое), как в водолазный колокол, чтобы затем нырнуть – защищенным и преображенным – в проблемы настоящего»¹³⁸. За цією ж аналогією підходить до історії і Донцов. Саме в архетипі кастовості для нього втілюється *національна сутність*, тому він перестає бути прив'язаним до якоїсь певної часової точки, і дія такого архетипу поширюється на всі періоди української історії, визначаючи їх. У самого Донцова така позачасова національна сутність мала назву «дух нашої давнини», про необхідність воскресіння якої він постійно наголошував. Результатом процесу переосмислення української історії, через «вживлення» в його «тіло» архетипу кастовості стає таке минуле, яке вже може бути засобом реалізації ідеологічних настанов «чинного» націоналізму в сьогоденні.

¹³⁶ Донцов Д. Дух нашої давнини / Д. Донцов. – Дрогобич, 1991. – С. 7.

¹³⁷ Мова тут повинна йти про «національний міф». У сучасних націоналістичних дослідженнях метафорично національним міфом часто називають ідеологічні уявлення про історичні схеми національного буття, які через ототожнення індивідів з ними починають виконувати інтегративні та регулятивні функції в колективному існуванні індивідів. Не маючи можливості детальніше зупинитися на смислових нюансах поняття «національний міф», ми лише наголосимо, що у цьому дослідженні під національним міфом ми розуміємо деякі елементи ідеологічних побудов, що лише *аналогічні* елементам структури архаїчного міфу. Наприклад, відповідно до нашої теми, це «козацький міф» XIX століття або ж «міф Грушевського», який використовується на означення ідей, викладених ним насамперед у статті «Звичайна схема «руської» історії...» (1903).

¹³⁸ Кереньи К. Прологомени / К. Кереньи // Юнг К.-Г. Душа и миф: шесть архетипов. – Київ, 1996. – С. 15.

У свою чергу, архетип кастовості вписується в модель часу, яка аналогічна моделі архаїчного міфу. Міфічна модель часу передбачає виділення в минулому епохи сакрального Першочасу та відтворення присутності цього Першочасу у сучасності¹³⁹. Такий Першочас є «справжнім», «дійсним» часом, що творить у собі всі ті архетипи, до яких у наступні періоди української історії буде постійно повертатися національна свідомість. Знання первинної історії українського етносу сприймається як повернення до першооснов національного буття, як вихід за межі емпіричного, мирського (погіршеного) варіанта часу. Функція повернення до першооснов є досить дієвим засобом забезпечення піднесення «приспаного» національного духу. Повертаючись до «абсолютного начала» Першочасу, яке було вмістилищем усього творчого, нація, омиваючись у «водах вічності», ніби починає творити себе наново, переходячи на якісно новий рівень своєї історії. Тому володіння своїм минулим, на думку національних ідеологів, надає сили для впливу на сьогодення. І навпаки, щоб оволодіти сьогоденньою ситуацією в національній сфері, потрібно знати історію походження нації. Хто володіє знанням національного походження, той (за аналогією до архаїчних міфів) володіє долею нації.

Наступний, другий, відтинок – це доба занепаду «правильного» суспільно-політичного устрою українців, коли архетипи не діють. І, нарешті, третій відтинок – це доба «Відродження», коли елементи первинної автентичності повертаються в сьогочасну українську дійсність.

Час Донцового образу українського минулого, принаймні так як він представлений у *«Дусі нашої давнини»*, також ділиться досить виразно на три відтинки. *Перший*, «зразковий», відтинок характеризується пануванням кастових відносин або, як писав Донцов, «вся наша історія аж до половини 19 віку свідчить, що ідея гієрархічності, кастового укладу суспільності була незрушимим правилом нашого національного життя»¹⁴⁰. Причому підхід Донцова до конструювання «зразкової» епохи

¹³⁹ Справжній характер міфічного буття виявляється лише тоді, коли воно виступає як буття походження. Відомий німецький філософ-неокантіанець Ернст Кассирер на цю особливість міфу вказав так: «Миф не знает другого способа объяснения, чем обращение к далекому прошлому и выведение современного состояния физического и человеческого мира из первобытного положения вещей» (*Кассирер Э. Опыт о человеке* / Э. Кассирер // *Избранное. Опыт о человеке*. – Москва, 1998. – С. 579). Таким чином минуле в міфі абсолютизується. Це і приводить до зникнення відчуття часової протяжності в певні моменти його сприйняття. У міфі існує культ певних часових відтинків, що виконують функції міфічного Першочасу. З точки зору міфосвідомості реальність є реальністю, оскільки вона позначена. У первинний хаос привноситься якась точка, яка є початком структури. А це вже щось певне, що протистоїть непевному, тобто основний сенс міфу – перетворення хаосу на космос – знаходить тоді своє підтвердження. Одним із таких парадигмальних відтинків часу (точкою порядку) для масової історичної пам'яті є час творення етносу (нації).

¹⁴⁰ *Донцов Д. Дух нашої давнини* / Д. Донцов. – Дрогобич, 1991. – С. 77.

характеризується *свідомим* культивуванням архетипових структур. Приміром, він пише, що за дороговказ саме «*вибрав*» «традиції нашого “темного середньовіччя”»¹⁴¹.

Початки ієрархізованого суспільства в Україні Донцов, із посиланнями на археолога Щербаківського, відносить до III тис. до н. е., пов'язуючи їх із приходом кочівників-номадів на наші землі. Далі правління аристократії поширюється в часи Київської Русі, польсько-литовської доби і, врешті, сягає часів козаччини. Архетип кастовості на цьому відтинку часу виступає у «чистому» вигляді і втілюється він у таких діячах української історії як князі Олег, Володимир, Ярослав Мудрий, магнат К. Острозький, у козацьких ватажках Байді-Вишневецькому та Б. Хмельницькому, філософі Г. Сковороді. Таким чином, історичні особи перетворюються у зразкових героїв, носіїв лише аристократичних чеснот. Стану правлячої верстви, за Донцовим, властиві такі чесноти, як «героїзм, непотурання злу, віра в своє високе післанництво, відданість справі, поняття честі, фанатизм на службі ідеї, відвага стояти і впасти при своїм ідеалі»¹⁴². Саме українська аристократія є носієм традиційно-національного духу, тому її занепад приводить до занепаду (до стану бездержавності) всієї української нації. Отже, цей перший відтинок аналогічний міфічному Першочасу – зразковій епосі для наступних періодів. Це своєрідний «Золотий вік» української історії, якщо далі проводити аналогію з добою архаїки.

Та, крім українського Середньовіччя – Давньої Русі, – Донцов (до речі, у повній згоді з німецькими ідеологами «консервативної революції») розуміє під «зразковим» Середньовіччям ще і його західноєвропейський варіант. У цьому випадку зразками для наслідування повинні стати такі цінності середньовічної доби, як примат віри над розумом, ідеалізму над матеріалізмом, ідея Церкви Воюючої, ієрархічність суспільного устрою (середньовічний становий поділ на тих, хто молиться, хто воює та хто працює). Тому він конструє досить гармонійну картину середньовічного суспільного устрою таким чином: «Давній устрій Європи спирався на «трьох китах», які... називалися Dieu, roi, chevalier (Бог, король, лицар). Зміст цих понять такий: ідея Бога... усталювала культ певного морального закону... і для маси, і для правлячої верстви, культ обов'язку й відповідальності за долю країни. Поняття держави, що втілювалося в особі володаря – створювало примат загального добра над цілою масою

¹⁴¹ Донцов Д. Де шукати наших історичних традицій / Д. Донцов // Де шукати наших історичних традицій; Дух нашої давнини. – Київ, 2005. – С. 27.

¹⁴² Там само. – С. 17.

партикулярних інтересів різних груп, клас і одиниць. Нарешті, існування окремої... підготовленої касты, в якій високо стояв культ Бога (моралі) і володаря (держави), надавало запоруку, що державні інтереси будуть у певних руках та що низькі мотиви приватних інтересів або користи не гратимуть ролі в верхівки, якої почесним завданням є правити державою»¹⁴³.

Наступний, *другий* відтинок часу, який можна виділити, пов'язується у Донцова із втратою українською нацією верстви «луччих людей», занепадом системи моральних цінностей, які відображають світобачення вищої касты. Стан бездержавності – це кара українському народу за відхід від законів кастового (ідеального) суспільства, це темні часи, в яких архетип не діє. «За моральним упадком еліти слідує, як його тінь, заслужена кара нації»¹⁴⁴. Тут у Донцова також відбувається уподібнення міфічній моделі поведінки, де забуття того, що сталося в ідеальні первісні часи, розглядається як головна перепона для пізнання, а отже, і для порятунку української нації. Носіями архетипу кастовості в цей темний період історії є не вся правляча верства, а лише окремі носії ідеалів вищої касты – І. Котляревський, Т. Шевченко, М. Максимович.

Виродження козацької аристократії пов'язується Донцовим із прийняттям нею цінностей демократичного суспільства – культу приватного життя, матеріалізму, особистого блага, чуттєвих насолод. «Так спустошила і загинула й козацька держава, коли нагорі, серед правлячих опинилися люди з душею Шевченкових «свинопасів»¹⁴⁵, – підсумовує ідеолог інтегрального націоналізму. Тому не дивно, що місце «змужиченої» касты пізніше зайняли чужинці – росіяни та більшовики. Українська інтелігенція також підтримала плебейські цінності «людини-маси», а тому й не стала новою елітою, яка б могла виконати свою місію і вивести Україну в коло великих націй.

Цей період занепаду Донцов називає ще провансальським. На емпіричній системі часових координат – це ХІХ – початок ХХ століття. Ідеологію, яка обслуговує цю ситуацію історичної поразки української нації, він називає «драгомановщиною». Саме Михайло Драгоманов, цей «ідеолог плебейства», на його думку, витворив ту сукупність ідей, які виховали світогляд поколінь українців (і особливо інтелігенції) із «відумерлою волею», приречених на раціональне «безчинне

¹⁴³ Донцов Д. Дух нашої давнини / Д. Донцов // Де шукати наших історичних традицій; Дух нашої давнини. – Київ, 2005. – С. 299–300.

¹⁴⁴ Там само. – С. 23.

¹⁴⁵ Там само. – С. 32.

спостерігання». У своїй ранній статті «Драгоманов і ми» (1923) Д. Донцов називає три головні ознаки цієї ідеології: 1) «признання спасенности московських культурних впливів, і то не лиш для наддніпрянців, але й для галичан»; 2) ідея про те, «що Україна бореться не з чужою державою, не з пануванням чужої нації, лише з певним політичним режимом (царатом)»; 3) «національно-державні інтереси народу повинні підпорядковуватися класовим інтересам сеї чи іншої верстви»¹⁴⁶.

У «Націоналізмі» (1926) він продовжує поглиблювати характеристики «драгомановщини» і додає сюди «примітивний інтелектуалізм», «”науковий” квієтизм»», «хуторянський “універсалізм”», «матеріалізм (лібералізм, демократизм, пацифізм, партикуляризм, анархізм)», «антитрадиціоналізм».

Нарешті, останній, *третій*, відтинок часу української історії пов’язується Донцовим із поверненням аристократичної верстви до структури українського суспільства. Кастову структуру потрібно відновити, ідеал повторити і тоді відбудеться повернення до величних епох української історії. І як би там не було, але сучасність обов’язково повинна отримати «санкцію» на існування від досконалих часів минувшини. Надії на відновлення самостійності української нації пов’язуються Донцовим із початком Другої світової війни, яка відродить тип людини аристократичного світовідчуття. Ця активна верства врешті-решт об’єднає інертну масу в українську націю. А такі книги, як «*Дух нашої давнини*», на думку автора, виконують функцію передавача забутих аристократичних традицій сучасним поколінням майбутньої правлячої еліти, вони «воскрешають» правильну давнину. Отже, «хто хоче воскресити давнину, той мусить воскресити її чесноти і створити касту, подібну її касті, як створили козаки касту, подібну стародружинницькій касті старого Києва»¹⁴⁷.

У Донцова, як уже зазначалося, ми зустрічаємо і *свідоме* використання міфів для підсилення дієвості своєї ідеологічної доктрини, у даному випадку давньоіндійських. Мова йде про буквальне запозичення у ще одного ідеолога елітаризму – іспанського філософа Х. Ортеги-і-Гасета (есе «*Безхребетна Іспанія*») – міфу про чергування двох діб в історії – «кітри» і «калі»¹⁴⁸. Зміст міфу зводиться до того, що існують епохи

¹⁴⁶ Донцов Д. Драгоманов і ми / Д. Донцов // Вісниківство: літературна традиція та ідеї. – Дрогобич, 2009. – Вип. І. – С. 286.

¹⁴⁷ Донцов Д. Дух нашої давнини / Д. Донцов // Де шукати наших історичних традицій; Дух нашої давнини. – Київ, 2005. – С. 322.

¹⁴⁸ Для порівняння цей уривок із есе Ортеги-і-Гасета у перекладі українською мовою звучить так: «Історії властиве безперервне й послідовне чергування двох класів епох – епох формування

гармонійні і хаотичні. В ненормальну добу «калі» занепадає кастовий порядок у суспільстві, оскільки бог Брама запов у сон. При занепаді до влади приходить голо́та, «шудри». Інший бог – «Вішну, прибравши постать страшного бога Шіви в цей час, нищить існуючі форми й несе з собою царство анархії й руїни. Сумерк богів, який тягнеться, доки не прокидається Брама, який поси́лає того самого – тепер вже радісного бога в постаті спаса – того самого Вішну, запровадити наново кастовий лад, приборкати людей «калі». Доба «кітра» починається знов»¹⁴⁹.

Отже, говорячи про міфічні способи сприйняття Донцовим української історії, відзначимо, що історію він розуміє як суму зразків, прикладів, що виникли в ідеалізовані часи величі української нації і які повинні зреалізуватися в «зіпсованій» сучасності. Шукаючи причин тих бід, що спіткали українську націю, Донцов бачить їх у падінні архетипового кастового устрою. Присутність давнини в сучасності як зразка, за яким ця сучасність повинна бути організована, і засвідчує аналогічність Донцової схеми української історії деяким елементам структури архаїчного міфу (міфічній моделі часу).

Таке відверте перекомбінування смислів історії відносно вже одного разу сформованої народницької моделі українського минулого сприймалось (насамперед тими, хто зв'язав себе із народницькою традицією) як відступ від *спонтанності* як основної ознаки національної традиції. Українська державницька ідея, на думку Донцова, «може бути збудована лише на засаді перекреслення інтернаціоналістичних доктрин і

аристократій, а водночас і суспільства, та епох занепаду цих аристократій, а водночас і розкладу суспільства. В індійських пуранах вони називаються епохою Кітра і епохою Калі, які в постійному ритмі змінюють одна одну. В епохи Калі кастовий устрій занепадає, шудри, тобто нижчі, вивисуються, оскільки Брахма засинає. Тоді Вішну прибирає жажливої подоби Шіви і руйнує існуючі форми – над видноколом сіється мертвотне світло присмерку богів. Врешті-решт Брахма прокидається і в поличчі Вішну, доброго бога, заново створює Космос. Заповідається нова епоха – Кітра» (*Ортега-і-Гасет Х. Безхребетна Іспанія / Х. Ортега-і-Гасет // Вибрані твори. – Київ, 1994. – С. 176*).

¹⁴⁹ Донцов Д. Дух нашої давнини / Д. Донцов // Де шукати наших історичних традицій; Дух нашої давнини. – Київ, 2005. – С. 308. У «Націоналізмі» Д. Донцов вказує на ще одне джерело свого захоплення сучасною міфотворчістю. Мова йде про ідеологічну теорію міфу французького анархо-синдикаліста Жоржа Сореля (1847–1922), який у ряді своїх праць, таких, наприклад, як «Роздуми про насильство» та «Капіталістичне й соціалістичне виродження», дав політичну інтерпретацію цьому поняттю, пов'язавши його з феноменом влади. Він підкреслював, що будь-які політичні рухи інспіруються міфами. Сам міф трактувався при цьому досить широко – під ним розумілися різноманітні ідеї та почуття, які забезпечували єдність соціальної групи і становили основу її світосприйняття. Стосовно істини – це фікції, ілюзії, плід уяви, що відображають корисливі, але ще не усвідомлені інтереси певних класів. Міф ніколи не втілюється в життя, його основна функція регулятивно-прагматична. За допомогою міфів народ об'єднується, активізується, стає до боротьби. Отже, такі міфи повинні розглядатись лише як засіб впливу на сучасність. Кожний економічний клас створює свої міфи: буржуазії властиві одні міфи, робітникам – інші. Так, пролетарськими міфами Сорель називає ідею загального страйку, ідею свободи, ідею рівності. У Д. Донцова сорелівський «міф» називається «легендою» і протиставляється «утопії» (Донцов Д. Націоналізм / Д. Донцов // Твори. Т. 1: Геополітичні та ідеологічні праці. – Львів, 2001. – С. 326–328).

матеріалізму і на повороті до Духа нашої давнини, до Духа традиціоналізму»¹⁵⁰. Але якщо таке бачення Донцовим минулого України і можна назвати традиціоналізмом, то з поправкою, що це – *сконструйований* традиціоналізм. По відношенню до світу первинної традиції як «дорефлексивної суспільної організації» він є лише її імітацією; це швидше *свідоме* використання подій минулого для обґрунтування претензій ідеології «чинного» націоналізму в сьогоденні. Така конструкція привноситься у масову свідомість, де передбачається, що в її межах вона вже буде функціонувати нібито спонтанно. Між іншим, добре зрозумівши цей відхід від основоположних методологічних принципів історизму, закид Донцову у розриві з українським «ґрунтом», «із живою українською стихією»¹⁵¹ зробив ліберальний мовознавець і культуролог Юрій Шевельов (Шерех). Для нього розуміння Донцовим минулого України є свідченням «браку традиціоналізму»¹⁵².

Крім того, такі уявлення Донцова мають прямі аналогії, а може навіть, з огляду на його добре знайомство з творчістю Ф. Ніцше, є й неусвідомленою реалізацією одного із фундаментальних принципів його філософії – «вічного повернення того ж самого». Цей поцейбічний світ єдиний і все в ньому існує лише в часі. У Ніцше Надлюдина, що подолала саму себе, може забажати через посередництво вічного повернення продовжити власне життя та й всі світові події у нескінченність. Для Надлюдини ідея вічного повернення – це такий собі поцейбічний сурогат безсмертя¹⁵³. Для нас у цій ідеї є важливим те, що минуле постійно нагадує

¹⁵⁰ Донцов Д. Дух нашої давнини / Д. Донцов // Де шукати наших історичних традицій; Дух нашої давнини. – Київ, 2005. – С. 325.

¹⁵¹ Шерех Ю. Донцов ховає Донцова / Ю. Шерех // Пороги і запоріжжя. Література. Мистецтво. Ідеології: у 3 т. – Харків, 1998. – Т. 3. – С. 68.

¹⁵² Там само. – С. 66. Ще глибше пояснив цей момент інший дослідник творчості Донцова Василь Рудко. Донцов, пише він, «виступає перед нами, ніби абстрагуючи від історичної національної традиції. Справді, чи не характерно, що майже ціле його обґрунтування українського націоналізму побудовано скорше на прикладах інших народів, як українського і цитати чужих авторів чи не є головним матеріалом його теорії? ... Безтрадиційність Донцова виявилася чи не найбільше в його розправі з М. Драгомановим, якого він анатомує за те, що той був сином свого часу, себто демолібералом XIX ст.» (Рудко В. Донцов і Липинський / В. Рудко // Сучасність. – 1992. – № 6. – С. 81). Донцовська наука є наслідком «його безтрадиційності і браку смислу історичного. Його ідеї недосконало пов'язані з українською дійсністю, з реальним соціально-політичним підложжям, вони надто абстрактні, а тому легко вщеплюючись в душі, тяжче закорінюються в життя» (Там само. – С. 82). У відповідь на такі звинувачення сам Донцов потрактував погляди своїх ліберально-демократичних опонентів як «ідеологію голоти» (Донцов Д. Дух нашої давнини / Д. Донцов // Де шукати наших історичних традицій; Дух нашої давнини. – Київ, 2005. – С. 92).

¹⁵³ У «Так казав Заратустра» орел і змія говорять Заратустрі про «вічне повернення» так: «Ось я помираю і щезаю, – сказав би ти, – і через мить обернуся на ніщо. Душі такі ж умиручі, як і тіла; та сув'язь причинності, в котру я заплетений, повернеться знову, – і знову створить мене! Я сам одна з причин вічного повернення.

Я прийду знову з цим сонцем, з цим світом, з цим орлом з цією змією – не в нове життя, не в краще життя, не в подібне життя, – у великому і малому я знову повертатимусь до цього самого життя, щоб знову навчати про вічне повернення всього, щоб повторювати слово про великі полудні землі й

про себе через повернення в сучасність, даруючи всім існуючим відчуття тривалості в кількох модусах часу. Минуле, яке постійно актуалізується в сучасності, таким чином, неможливо усунути з людського досвіду. Для людини воно може існувати, лише стаючи складовою «тепер». Та, власне, й сам Ніцше в ранній період своєї творчості, формулюючи один із перших варіантів своєї гіпотези про «вічне повернення» на прикладі історії, зазначав, що «...всупереч усім історичним способам бачення минулого вони доходять цілком одностайного висновку: минуле і теперішнє є одним і тим же, а саме: типово однаковим у всьому розмаїтті і, як всюдисущність непроминальних типів, застиглим витвором незмінної вартості й вічно однакового значення»¹⁵⁴. Зрозуміло, що у Донцова архетип кастовості в ідеї «вічного повернення того самого» саме і виконує роль «того самого», тотожного самому собі порядку речей.

Якщо згідно з принципом історизму існує унікальне минуле, незалежне від пізнаючого суб'єкта, яке може бути більш-менш адекватно пізнаним лише виходячи із відповідного *тогочасного* історичного контексту, то українська модель минулого, що належить Донцову, має досить виразну *антиісторичну* тенденцію. Справді, архетип кастовості, що пронизує історію України, зовсім не сприяє розумінню унікальності («одноразовості») тієї або іншої історичної епохи чи біографії окремої історичної особи. Архетипове (позачасове) сприйняття минулого незалежно від того, притаманне воно архаїчному міфу чи народній культурі, а чи ідеологічним побудовам Донцова, задіює найвищу можливість авторитету, яку може надати минуле сучасності, – це авторитет вічності. Але ж і мислити неісторично, знову за Ніцше, – це та потреба, що в певних межах є важливішою та первиннішою, «оскільки вона є тим фундаментом, на якому тільки й може взагалі рости щось правильне, здорове та велике, щось насправді людське»¹⁵⁵. Отже, неісторичне в історії – це те, що періодично повертається.

Таким чином, модель минулого України, репрезентована Донцовим, являє собою зразок свідомого конструювання уявлень про традиційні форми національно-державного існування в межах ідеологічного дискурсу, які зреалізовуються через повернення архетипу кастовості (елітарності) із минулого в сучасність. Така схема є відверто телеологічною. Вона працює на реалізацію однієї мети – відірвати українську історію від російської ідеї

людини, щоб знову звістити людям про надлюдину» (*Ніцше Ф.* Так казав Заратустра / *Ф. Ніцше* // Так казав Заратустра; Жадання влади. – Київ, 1993. – С. 221).

¹⁵⁴ *Ніцше Ф.* Невчасні міркування II. Про користь і шкоду історії для життя / *Ф. Ніцше* // Повне зібрання творів: Критично-наукове видання у 15 томах. – Львів, 2004. – Т. 1. – С. 211.

¹⁵⁵ Там само. – С. 208.

«окраїнності» та польської «кресовості» і, «центрувавши» Україну на рівні держави, ствердити її самодостатню сутність. Тоді – вже з точки зору такого «центру» – той же російський чи польський фактор не обумовлюватимуть українське минуле, а будуть лише маргінальним моментом української історії.

Наостанок хотілося б також зазначити, що темпоральні міфічні елементи, які помічаються нами під час вивчення специфіки конструювання Донцовим авторської моделі національної історії, виконують досить важливі функції. Насамперед вони легітимують українську історію через відкриття сакральної точки у глибинах часу (архетипу кастовості) та співвіднесеності з нею більш пізніх подій і постатей емпіричної історії, тобто національно-державницькі домагання українців ХХ століття підсилюються тоді дією сконструйованих «правильним» чином історичних аргументів.

РОЗДІЛ 4

ЧАС У ЛІТЕРАТУРНОМУ ТЕКСТІ

4. 1. Володимир Набоков як хронософ

Євген ЛЕБІДЬ

*Що ж до психологічного життя, яке
розгортається через символи, що його
вкривають, то неважко помітити: тут
час виступає його тканиною.*

Анрі Бергсон. Творча еволюція.

*В жизни все непостижимо,
но некоторые вещи менее
постижимы, чем другие,
и Время принадлежит
к числу самых ускользающих.*

Володимир Набоков. Із інтерв'ю
Маті Лаансу, 1973 г.

Володимир Набоков, на відміну від інших письменників, які час і пам'ять використовують для реконструкції минулого як постачальників вражень, що відійшли у минуле, займається художнім дослідженням часу й пам'яті. Х. Ортега-і-Гасет, який вів мову про час, простір і форму у М. Пруста, колись помітив, що жанр *Mémoires* у нього отримує цінність чистого методу¹⁵⁶. Ось такий чистий метод і застосовує Набоков для проникнення у феноменальну сутність часу, виносячи за дужки всі його змістовні моменти. Він не реставратор утраченого часу, а пильний споглядач його уламків – «мнемонічний археолог» (Д. Джонсон).

Відштовхуючись від досвіду прочитання В. Набокова, ми будемо здійснювати екскурсії – свого роду військові вилазки – у різні сфери осмислення часу, звертаючись до деяких реперних мислителів і областей природознавства, які так чи інакше стосувалися теми часу. Щоб уникнути законного подиву читача, який побачить у намічених нами паралелях між хронософією Набокова і деякими положеннями квантової механіки штучні відповідності, необхідно зробити одне важливе зауваження. Подібні паралелі аж ніяк не надумані. Вони можуть бути проінтерпретовані з точки зору голістичної парадигми, коли починає працювати механізм імплікативної залежності, що і проявляється, зокрема, в ефектах редукції

¹⁵⁶ *Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры / Х. Ортега-и-Гассет. – Москва : Искусство, 1991. – С. 179.*

ψ-функції, що демонструє зв'язок квантових закономірностей зі свідомістю. З іншого боку, важливо і необхідно підкреслити евристичну цінність концепції синхроністичності К. Г. Юнга, яка виявляє логічний, смисловий зв'язок кореляцій, неприйнятних з точки зору природничо-наукового принципу причинності. У такому випадку ми маємо справу з якоюсь квазіструктурою, яка знаходиться за межами каузальної обумовленості, але в якій усе сходиться у смисловій єдності і яка існує в особливому топологічному просторі паралельності часу і сенсу.

Час і дискурс вуха

Набоков запевняє, що «пространство связано с нашими зрительными, осязательными и мышечными усилиями; Время отдаленно имеет отношение к слуху». Далі йде автоцитата з роману «Pale Fire» («Блідий вогонь»): «Пространство – мельтешенье в глазах, а Время – это пение, звучащее в ушах»¹⁵⁷. Для усвідомлення ж чистої тканини Часу, без будь-яких візерунків у вигляді подій, необхідно позбутися від звички плутати Час із Шумом-у-Вухах, а гул тривалості з пульсацією крові¹⁵⁸.

Проте... Х. Л. Борхес в есе «Час» (1979) пропонує уявити світ таких собі свідомих істот, у яких редуковані всі органи чуттів, окрім слуху. Тоді перед нами постане парадоксальний світ без простору, – пише Борхес, – світ, у якому існують лише автономні свідомості й музика¹⁵⁹.

Немов авансом із далекого 1925 року, відсилаючи до внутрішньої енергетики пам'яті-часу, назвав свою прозаїчну книгу про дитинство петербурзького хлопчика «Шумом часу» Й. Мандельштам, тим самим підтвердивши більш пізні положення Вана Віна (головного персонажа набоковської «Ади») про несамодостатність саме зображальної складової часу. У Мандельштама позиція дистанціювання від показу й зорової виразності заявляється першим же рядком: я добре пам'ятаю глухі роки Росії, де панував Чайковський і Рубінштейн (нарис «Музика в Павловську»)¹⁶⁰. Сприйняття часу й пам'яті, тим самим, задається установкою на акустичну їх компоненту. Напрошується паралель з А. Шопенгауером, котрий запевняв, що музика – це точний і досконалий відбиток сутності світу, який нестримно прагне вперед у неосяжній

¹⁵⁷ Набоков В. В. Ада, или Эротиада: Семейная хроника / В. В. Набоков. – Харьков : Фолио, 2004. – С. 505. Тут і далі наводяться цитати з перекладу цього роману російською. Також тексти Набокова російського періоду (до 1940 р.) і В. В. Розанова ми цитуємо в оригіналі.

¹⁵⁸ Там само. – С. 522.

¹⁵⁹ Борхес Х. Л. Собр. соч.: в 4 т. / Х. Л. Борхес. – Санкт-Петербург : Амфора, 2005. – Т. 3. – С. 543.

¹⁶⁰ Мандельштам О. Э. Соч.: в 2 т. Т. 2. Проза / О. Э. Мандельштам. – Москва : Худ. лит-ра, 1990. – С. 6.

штовханині своїх незчисленних форм і який невинним руйнуванням підтримує своє власне буття¹⁶¹. Реалізація ж людських пристрастей і афектів, не кажучи вже про зорові образи сцен із життя й природи, є чужорідним і довільним придатком до музики. Залишається лише слух і світ без простору, і, як результат подібного абстрагування, – час. Не випадково в книзі американського теоретика мистецтва Рудольфа Арнхейма «Art and Visual Perception» («Мистецтво й візуальне сприйняття») мова про час не йде, оскільки візуалізація пов'язана саме з мобілізацією простору, а не часу. Розмірковуючи в книзі «Небайдужа природа» про можливість утілення чистої емоційності в німому кіні, Сергій Ейзенштейн – мислитель глибокий і витончений – наводить незалежні судження Вагнера, Шенберга і Сен-Санса про значення тонального мовлення й музики у «висловлюванні невимовного». Музика стає тим «дієсловом» (Сен-Санс), яке виражає все, а текст опиняється якимось другорядним або навіть зайвим антуражем¹⁶².

У зв'язку зі співвідношенням простору й часу слід прислухатися до зауваги Ганса Рейхенбаха про сутнісну ваду, яка виникає за паралелізму в трактуваннях проблем простору й часу. Подібний паралелізм, на думку філософа, визначає лише ті чинники, які не мають відношення до часу, а не властивості, власне, часу. Очевидно, що ці властивості виявляють себе у часовому порядку тієї області, яка не має ніякої просторової конфігурації – в царині психічного досвіду людини. У нашому повсякденному житті, – продовжує Рейхенбах, – ми не відчуваємо простір настільки безпосередньо, як це відбувається зі сприйняттям часу, яке зв'язане з переживанням нашого власного Я. «Я існую» значить «я існую на часі», однак існую в якомусь «вічному тепер» і відчуваю себе тотожним самому собі у невлесимому потоці часу¹⁶³.

Наведу дивні (акустичні) визнання Василя Розанова про те, що речі скаржаться, стогнуть, волають, а світ – це виюча вовчиця, в якій сидить безліч вовченят. Якщо це тропи, то незвичайні, занадто глибокі, бездонні чи що. Значні, щоб бути просто тропами. «Любовь моя, «роман» мой – с Космосом. Я точно слышу, как шумят миры. Вечно. Звезды слушаю»

¹⁶¹ Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 6 т. / А. Шопенгауэр. – Москва : ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 2001. – Т. 2: Мир как воля и представление. – С. 376.

¹⁶² Эйзенштейн С. Избранные произведения в 6 т. / С. Эйзенштейн. – Москва : Искусство, 1964. – Т. 3. – С. 253.

¹⁶³ Рейхенбах Г. Философия пространства и времени / Г. Рейхенбах. – Москва : Прогресс, 1985. – С. 130.

(курсив наш – *Авт.*)¹⁶⁴. Розанов сприймається як житель скоріше часу, аніж простору.

В іншому місці Розанов пише, зв'язуючи воедино думки, музику й вухо. «Я помню до гимназии экстатические состояния, когда я почти плакал, слыша *откуда-то доносившуюся* музыку и которой объективно не было, а она была в моей душе. С нею или, лучше сказать, в ней что-то вливалось в душу, и одновременно с тем, как ухо слышало музыку, мне хотелось произносить слова, и в слова «откуда-то» входила мысль, мысли, бесчисленный их рой, «*тут*» же родившийся, рождавшийся, прилетавший, умиравший или, вернее (как птицы), исчезающий в небе: п. ч. через час я не мог вспомнить ни мыслей, ни формы, т. е. самих *в точности* слов (всегда неотделимо, «вместе»). Это и образовало «постоянное писание», которое никаким напряжением не могло быть достигнуто»¹⁶⁵.

Без перебільшень можна сказати, що душа Василя Розанова володіє вухом, яке чує шуми світів, чує, як «шумлять» якісь трансценденції, що не підлягають ніякій вербалізації і які доносяться невідомо звідки і втілюються в постійному думанні й писанні. Вухом як периферична частина слухової системи тут зовсім не при чому. Ця трансцендентна над-логічна метамузыка іманентизована для Розанова завдяки режиму внутрішньої хроносенсирики – тієї системи, яка дозволяє перебувати в благодатному крилатому *кайросі* як привілейованій миті контрапункту – кореляті єдності того, що відбувається саме зараз.

Музыка й акустичне середовище взагалі занурюють слухача в міф. Музыка міфологічна, отже, безпосередньо пов'язана з несвідомим, гніздиться там. Недарма Діоніса (маніфестацію несвідомого) супроводжували менади з флейтами, бубнами і тріскачками. Свідомість із її олімпійським аристократизмом презирливо ставиться до музично-несвідомих імпульсів. Афіна, побачивши, як потворно роздуваються щоки під час гри на авлосі, з відразою кидає його на землю. Марсій – силен із свити Діоніса – підбирає інструмент, стає майстерним виконавцем і кидає виклик самому Аполлону, за що потім і поплатився життям. Воістину – шляхетна діонісійська смерть як нагорода за досконалість.

Думка безпосередньо, ми б навіть сказали, інтимно, зв'язана з часом. Вона не має ніякої просторової конфігурації, вона позапросторова, що відомо ще чи не з Августина. Думка маніфестується в часі, який не має (всупереч загальній теорії відносності з її моделлю просторово-часового

¹⁶⁴ Розанов В. В. Собр. соч. Сахарна / В. В. Розанов. – Москва : Республика, 1998. – С. 271.

¹⁶⁵ Розанов В. В. Соч. : в 2 т. / В. В. Розанов. – Москва : Правда, 1990. – Т. 2 : Уединенное. – С. 226.

континууму) нічого спільного з простором: див. «Тканину часу» в «Аді». Для правильного розвитку навіть найкрихітнішої думки, – говорив Набоков в одному з інтерв'ю, – потрібен бульйон Часу, і вона прекрасно обходиться без простору. Час – відрізок нашого власного існування між двома спогадами, в середовищі, яке наш розум не в силах осягнути¹⁶⁶.

Розанов називав себе халдеєм: живі небеса говорять з людиною. А ось він визначає власну психологію: невгамовний шум у душі.¹⁶⁷ Мікрокосмічний шум, який потрапляє в резонанс з шумами макрокосма. Так народжується музика, яка звучить у небесних сферах, яку може почути лише надчутливе вухо, або, як міг би висловитися Розанов, душа, що має вуха або ж якийсь тимпан (франц. *tympan* – барабанна перетинка, середнє вухо), якому Жак Дерріда присвятив розділ у «Полях філософії». Тимпан – дионісійський інструмент, який понукає до межі саму філософію. Усе писання Розанова, вся його філософія є, якщо скористатися неологізмом, автором якого був той самий Дерріда, *отобіографією* – вухобіографією.

Тканина часу. Уся літературна творчість Набокова синестетично метафоризована. Синестезія – явище сприйняття, під час якого подразнення одного органа чуттів поряд зі специфічними для нього відчуттями викликає й відчуття, які відповідають іншому органу чуттів. Класичний приклад у світовій літературі – «Voyelles» («Голосні») Артюра Рембо:

*A noir, E blanc, I rouge, U vert, O bleu: voyelles...*¹⁶⁸

Для Набокова були характерними синестати з кольоровими й фактурними асоціаціями. Синестезія, якій я значною мірою прихильний, – визнає письменник. В «Інших берегах» він детально розбирає російський алфавіт із точки зору кольорового слуху, при цьому уточнюючи, що кольорове відчуття створюється і дотиковим, губним, ледь не смаковим чуттям. Щоб ґрунтовно визначити забарвлення букви, я повинен букву посмакувати, дати їй набрякнути або випромінитись у роті, доки уявляю її зоровий візерунок, – зізнається Набоков¹⁶⁹.

У нас викликає безсумнівний інтерес фактурна синестезія, оскільки темою частини IV роману «Ада» є філософське есе «Тканина часу». Цю назву Набоков спочатку мав намір дати і всьому роману. Теми есе –

¹⁶⁶ Набоков о Набокове и прочем : Интервью, рецензии, эссе. – Москва : Независимая газета, 2002. – С. 366.

¹⁶⁷ Розанов В. В. Соч. в 2 т. Т. 2: Уединенное / В. В. Розанов. – Москва : Правда, 1990. – С. 364.

¹⁶⁸ Рембо А. Поэтические произведения в стихах и прозе: сборник / А. Рембо. – Москва : Радуга, 1988. – С. 148 (*А чорне, Е біле, І червоне, У зелене, О синє: голосні...*).

¹⁶⁹ Набоков В. В. Собр. соч.: в 4 т. / В. В. Набоков. – Москва : Правда, 1990. – Т. 4. – С. 146.

пам'ять і час, які трансверсально пронизують увесь роман. Набоков вустах героя проголошує: час – це лише пам'ять у процесі формування, становий хребет свідомості¹⁷⁰. Назва «Тканина часу» є метафорою фактурної синестати. Час для письменника фактурний, щільний, по-епікурейськи чуттєвий, тактильний, «поживне середовище для метафор»: «Меня восхищает чувственность во Времени, в его плоти и в его протяженности, в его устремлении и в его складках, в самой неосязательности его дымчатой кисеи, в прохладе его непрерывности. Я хочу что-то с ним сотворить; позволить себе вообразить, будто им обладаю»¹⁷¹. Деміургічне бажання!

У прозі раннього Набокова, у будь-якому разі в його «російський період», час іще «тристулковий». Письменник експериментує з континуумом, який охоплює як вічно існуюче в свідомості минуле укупі з теперішнім, якому розум надає тривалість і тим самим реальність, так і майбутнє – якесь гіпотетичне теперішнє.

У 1920-ті роки, живучи в Берліні, Набоков полемізує з Віктором Шкловським з приводу художнього прийому, названого останнім *одивненням* (рос. *остранение*), тобто свідомим спотворенням форми, що повинно слугувати зміні стереотипу, порушенню канону для того, щоб дати відчуття речі як бачення, а не як упізнавання. Це, на думку Шкловського, повинно змусити «напружуватись для осягнення речі» для продовження сприйняття тексту читачем¹⁷². Як впливає з цієї установки, прийом одивнення належить передусім, якщо не цілком, до опису художником об'єктів і, отже, простору. Власне, творча свідомість письменника, за Шкловським, слугує інструментом одивнення. На наш погляд, якщо розгорнути далі позицію засновника формальної школи,

¹⁷⁰ Набоков В. В. Ада, или Эротиада: Семейная хроника / В. В. Набоков. – Харьков : Фолио, 2004. – С. 522. Ось як про час, минуле, яке постійно реалізується через пам'ять, і свідомість пише А. Бергсон: «Зрештою, не існує витривалішої та субстанційнішої тканини (мова йде про час – *Авт.*). Адже наша тривалість – це не мить, що замінює іншу мить: тоді завжди було б тільки теперішнє, жодного продовження минулого в актуальному, жодної еволюції, жодної конкретної тривалості. Тривалість – це безперервний поступ минулого, яке вбирає в себе майбутнє й розбухає, просуваючись уперед. Поки минуле безупинно росте, воно зберігається на невизначений час. Пам'ять... не є здатністю впорядкування спогадів по полицях чи їхнього запису в реєстрі. Немає реєстру, немає полиць, тут, власне, навіть немає якоїсь здатності, адже здатність реалізується з перервами, коли хочеться чи можеється, тоді як нагромадження минулого на минуле відбувається без перепочинку. Насправді, минуле зберігається само собою, автоматично. Воно все ціле є щомиті поряд з нами: все, що ми подумали, відчули, бажали від найранішого дитинства, є тут; воно навалилося на теперішнє, яке незабаром приєднається до нього, воно тисне на двері свідомості, яка воліла б залишити його зовні» (*Бергсон А. Творча еволюція / А. Бергсон. – Київ : Вид-во Жуланського, 2010. – С. 12–13*). Упевненість Бергсона у вирішальній ролі минулого й пам'яті в нашому сприйнятті часу співзвучна з поетикою часу Ж. Руссело: простір і час живляться з однієї пам'яті й одного безпам'ятства (див. «Передмову»).

¹⁷¹ Там само. – С. 500.

¹⁷² Шкловский В. Б. Гамбургский счет: Статьи – воспоминания – эссе (1914–1933) / В. Б. Шкловский. – Москва : Сов. писатель, 1990. – С. 36–42.

через концепт одивнення Шкловським постулюється певна форма об'єктивізму, який передбачає предмет, що володіє таїною випромінювання знаків, які, у свою чергу, сприймаються в режимі такої собі семіотичної «дисторсії». Але ж об'єктивне пізнання речі не приведе нас до володіння істиною, яка начебто «укладена» в цій речі. Те, що означається знаком, ми плутаємо з тим предметом, який знак називає, воліючи глибинному осягненню наївну простоту впізнавань: мовляв, сприйняття вважає, що реальність повинна бути видимою і спостережуваною (мислення в такому випадку вимагає, щоб істина була сформульованою). Тому, як міг би сказати Набоков, необхідно уникнути поклоніння перед предметом, а отже, простором.

Набокову була чужою подібного роду літературна формалізація. Він вважав, що смисл письменницької творчості в тому, щоб «изображать обыкновенные вещи так, как они отразятся в ласковых зеркалах *будущих времен* (більш пізня ремарка: «отраженный свет внутренних зеркал моих книг»), находит в них ту благоуханную нежность, которую почувют только наши потомки *в те далекие дни*, когда всякая мелочь нашего обихода станет сама по себе прекрасной и праздничной» («Путівник по Берліну»)¹⁷³. Для Набокова, як пише сучасний американський русист Максим Шраєр, – головне знаряддя одивнення – час, а не сам художник¹⁷⁴. «Напруга» нашого сучасника при осягненні берлінських реалій, максимально правдоподібно накиданих Набоковим у «Путівнику», закономірна, адже об'єкти, знайомі людям 1920-х років для нас уже уявляються ледве не викопними артефактами. Ось трамвай, який «лет через двадцать исчезнет, как уже исчезла конка... и какой-нибудь берлинский чудака-писатель в двадцатых годах двадцать первого века, пожелав изобразить наше время, отыщет в музее былой техники столетний трамвайный вагон... и в музее былых одежд отыщет черный, с блестящими пуговицами, кондукторский мундир, – и, придя домой, составит описание былых берлинских улиц»¹⁷⁵. «Путівник по Берліну» – це зразок майбутніх спогадів про теперішнє, бедекер по часу, коли майбутнє виявляється перекинутим у теперішнє, яке виявилось минулим.

Набоков був витонченим майстром симетричного перекодування звично лінійного часу за принципом дзеркального відображення («ласковые зеркала времен»). У результаті цього прийому часові плани

¹⁷³ Набоков В. В. Собр. соч.: в 4 т. / В. В. Набоков. – Москва : Правда, 1990. – Т. 1. – С. 337–338.

¹⁷⁴ Шраєр М. Д. Набоков: темы и вариации / М. Д. Шраєр. – Санкт-Петербург : Академический проект, 2000. – С. 54.

¹⁷⁵ Набоков В. В. Собр.: соч. в 4 т. / В. В. Набоков. – Москва : Правда, 1990. – Т. 1. – С. 337.

минулого й майбутнього починають відображати один одного, породжуючи ефект подвійної перспективи¹⁷⁶.

Ось один із яскравих епізодів із роману «Отчаяние» («Відчай») (1930–1931 рр.), що демонструє подібне перекодування. Одного разу посеред червня погожої днини уздовж стежки із сухо хрустким вереском і розчудовим сосновим духом раптом стримано зашуміли сосни: сніг лежав на землі, у ньому чорніли лисини. «Ерунда, – зупиняє примхливу уяву автор – откуда в июне снег? Его бы следовало вычеркнуть. Нет, – грешно. Не я пишу, – *пишет моя нетерпеливая память*. И на желтом столбе была мурмолка снега. *Так просвечивает будущее*»¹⁷⁷ (курсив наш – Авт.).

Для художника немає ніякої стріли часу, спрямованої з минулого через теперішнє в майбутнє. У сучасній теоретичній фізиці спроби обґрунтувати існування «стріли часу» й сама постановка питання про напрям течії часу є помилковими або, м'якше сказати, некоректними. «Висловлюючись метафорично, природа говорить нам, що час «тече», але не говорить, у який бік. Краще сказати: час не має стріли в собі самому. Стріли повинні мислитись у всіх процесах, а не в якійсь із властивостей процесів»¹⁷⁸. Коли, наприклад, Дж. Вілер говорить про осцилювальний Всесвіт, маючи на увазі періодичність у часі та (або?) просторі процесу змін його параметрів, то це треба розуміти таким чином, що стріли наявні в усіх процесах таких змін як наслідок квантових невизначеностей у стані «чорної скриньки», для якої не застосовується класичне просторово-часове описання. Таким чином, існує не «стріла часу», а «стріли процесів»: ми не можемо приписати перебігу процесу позитивний або негативний знак залежно від того, збільшується чи зменшується *в часі* величина, яка описує деяку властивість процесу¹⁷⁹. Адепти ж «фізики становлення» (ті ж-таки І. Пригожин та І. Стенгерс) принципово ототожнюють час і процес¹⁸⁰.

А. Айнштайн стверджував, що закони поля не віддають ніякої переваги ні одному з протилежних «часоподібних напрямів». Квантова теорія через суперрівняння Шредингера визначає часове продовження ψ -

¹⁷⁶ Давыдов С. «Тексты-матрешки» Владимира Набокова / С. Давыдов – Санкт-Петербург : Кирцидели, 2004. – С. 40.

¹⁷⁷ Набоков В. В. Собр.: соч. в 4 т. / В. В. Набоков. – Москва : Правда, 1990. – Т. 3. – С. 354.

¹⁷⁸ Bunge M. Time asymmetry, time reversal, and irreversibility / M. Bunge // Studium Generale. – 1970. – V. 23. – P. 564.

¹⁷⁹ Гулидов А. И., Наберухин Ю. И. Существует ли «стрела времени»? / Режим доступа: http://www.philosophy.nsc.ru/journals/philscience/2_03/00_NABER.html

¹⁸⁰ Пор.: «Не во времени все возникает и преходит, а само время есть это становление, есть возникновение и прехождение, *сущее абстрагирование*, всепорождающий и уничтожающий свои порождения Кронос. Верно то, что реальное отлично от времени, но и то, что оно также существенно тождественно с ним» (Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель. – Москва : Мысль, 1975. – Т. 2 : Философия природы. – С. 53.

функції, яку не можна сприймати ні як описання реального стану, ні як ту, що належить до певного значення часу. Суперпозиція двох ψ -функцій однієї й тієї самої системи знову є ψ -функцією. Суперпозиція ж реальних станів – це, за переконанням Айнштейна, – нісенітниця¹⁸¹. Таким чином, відмінність між минулим, теперішнім і майбутнім – не що інше, як ілюзія, хоча і дуже стійка. Роздуми Айнштейна про нісенітність суперпозицій реальних станів відсилають до знаменитого мисленого експерименту, відомого як «парадокс кота Шредингера» і описаного останнім у статті 1935 р.¹⁸² Згідно з цим дотепним експериментом кіт перебуває в суперпозиції двох станів – життя і смерті («розмазаний»), тобто всі паралельні квантові світи, які перебувають у суперпозиції, реальні, але з класичної точки зору не піддаються спостереженню. Тоді можна припустити, що минуле, теперішнє і майбутнє співіснують (тут не місце обговорювати проблему присутності в кожному з них копії свідомого спостерігача, як впливає з квантової теорії паралельних світів Г'ю Еверетта). Як би там не було, в термінах просторово-часових параметрів можна описувати будь-яку подію, виходячи при цьому лише з класичної моделі Всесвіту.

Імовірно, Набоков розумів незворотність як властивість подій, а не як атрибут часу. Майбутнє часове в теперішнє; теперішнє детерміноване майбутнім. Події рухаються в обопільному напрямку, переформатуючи текст таким чином, що сюжет виявляється синхронізованим у трьох модусах часу – у минулому, теперішньому і майбутньому. Якщо для героя роману «Відчай» якась подія є вже минулою, то для читача вона виявляється майбутньою. Так, описуючи самотній придорожній стовп, розповідач зізнається: мені тепер здається, що, побачивши його вперше, я немовби впізнав його: він був знайомий мені по майбутньому¹⁸³. Набоков використовує свого роду прийом *déjà vu*, коли майбутнє вторгається в теперішнє, яке при цьому «розтягується», чи «роздувається», вміщаючи в собі як минуле, так і майбутнє.

Сучасний фізик Джуліан Барбур, автор книги «The End of Time. The Next Revolution in Our Understanding of the Universe» («Кінець часу. Наступна революція в нашому розумінні Всесвіту»), постулюючи ілюзорність часу, стверджує, що кожне «тепер» (Now's – дані моменти) є однією з численних точок, співіснуючих у даний момент в універсальній

¹⁸¹ Переписка А. Эйнштейна и М. Бессо, 1903-1955 // Эйнштейновский сборник, 1977. – Москва : Наука, 1980. – С. 50–51.

¹⁸² Шредингер Э. Избранные труды по квантовой механике / Э. Шредингер. – Москва : Наука, 1976. – С. 335.

¹⁸³ Набоков В. В. Собр. соч.: в 4 т. / В. В. Набоков. – Москва : Правда, 1990. – Т. 3. – С. 353.

мозаїці. Вони є конфігураціями Всесвіту *sui generis*, статичними й вічними. Кожне «тепер» зв'язане з іншими в горизонті одномоментності. Для розуміння своєї концепції Барбур пропонує аналогію з теорією цілих чисел, які співіснують: одиниця, наприклад, не передує числу двадцять, а існує з ним, як і з будь-яким іншим числом одночасно¹⁸⁴. На підступах до концепції часу як ілюзії стояв висновок Поля Дірака (лауреата Нобелівської премії 1933 р., Лукасівського професора математики в Кембриджі; цей пост свого часу займав І. Ньютон), до якого прийшов видатний фізик. Спроба об'єднати теорію відносності Айнштейна з квантовою механікою привела його до сумнівів у функціональності чотиривимірного простору. Далекий від дискусій у лоні релятивістської фізики Набоков виразив цей сумнів просто і по-художньому красиво: «Простір-Час» – жахливий гібрид, де навіть дефіс здається недоречним.

У випадку, наприклад, розпаду нейтрона на протон, електрон і нейтрино, який відбувся, скажімо, через 15 с після його появи, ми не можемо стверджувати, що цей випадок визначається якимись початковими характеристиками, власне, цього нейтрона. Ніяких специфічних параметрів, що виникають в акті розпаду протона, електрона й нейтрино, знаючи які, можна було б обчислити неминучість розпаду цього нейтрона саме через 15 с, ми приписати не можемо. Ці частинки народжуються в процесі розпаду, а не «упаковані» в нейтроні до його розпаду. Ідеться про фундаментальний феномен квантово-механічної реальності, який М. Марковим був названий «випадковістю», або ж «абсолютним шансом», принципово не пов'язаним із ланцюжком необхідностей. Дещо перефразовуючи Айнштейна, Марков запропонував подібні явища називати ситуацією, коли природа грає в кісточки сама з собою. У найбільш широкому сенсі вся природа і всі елементарні взаємодії в ній є нічим іншим, як світом абсолютної випадковості¹⁸⁵. На гранях гральної

¹⁸⁴ *Barbour J.* The End of Time. The Next Revolution in Our Understanding of the Universe / J. Barbour. – Phoenix, 1999. – С. 55–56. До цього – міркування дзен-буддистського майстра Ейхея Догена (XIII ст.): «Хворост превращается в пепел, и никогда более не становится хворостом. Однако не следует полагать, что пепел – это то, что после, а хворост – то, что до... “Рождение” есть выражение, завершающее этот миг. “Смерть” есть выражение, завершающее этот миг. Они подобны зиме и весне. Мы ведь не называем зиму началом весны, а лето – концом весны» (Путь пробуждения. Главные сочинения наставника Дзэн Догэна. – Санкт-Петербург : Евразия, 2001. – С. 79). У контексті теми необхідно згадати Джона Елліса Мак-Таггарта, демарш якого проти реальності часу ще у 1908 р. наробив галасу в середовищі філософів, а так званий «парадокс Мак-Таггарта» і сьогодні активно обговорюється в межах аналітичної філософії часу. За Мак-Таггартом, раціональне осмислення проблеми часу приводить до висновків про його нереальність. Зацікавленого читача відсилаємо до статті: *McTaggart J. E.* The Unreality of Time / J. E. McTaggart // *A Quarterly Review of Psychology and Philosophy.* – № 17. – 1908. – Р. 456–473.

¹⁸⁵ *Марков М. А.* О трех интерпретациях квантовой механики (об образовании понятия объективной реальности в человеческой практике) / М. А. Марков // *Избранные труды.* – Москва : Наука, 2000. – Т. 1. – С. 466–467.

кісточки відмічені точки-«тепер» Барбура, що фіксують лише різні моменти *можливого* розпаду атомного ядра. Ця безпричинна абсолютна випадковість анулює час, який в класичному розумінні виступає як всезагальна форма, що виражає тривалість і послідовність зміни станів *усіх* систем та процесів у світі.

«Коротко кажучи, – як написав один із «проклятих поетів» Стефан Малларме, немовби авансом підсумовуючи висновки квантової механіки ХХ ст., у фрагменті з красномовною назвою «Кидок гральних кісточок» прозової поеми про час «*Igitur*», – саме Випадок є звершувачем власної Ідеї, він сам себе стверджує або заперечує. Перед лицем його існування заперечення й ствердження руйнуються. Випадок містить Абсурд у собі – припускає його та в неявній формі перешкоджає його існуванню: тому, що дозволяє бути Нескінченному» (переклад з франц. наш – *Авт*)¹⁸⁶.

У кінці життя континуум часу для Набокова стає все більш смутним, а віра в те, що майбутнє трансформується в «третю ступку Часу», замінюється на впевненість, що майбутнє не більш ніж шарлатан при дворі Хроноса¹⁸⁷.

Набоков у романі «Ада» (перше видання 1969 р.), художньо обґрунтовуючи концепцію вічних конфігурацій «тепер», із яких зіткане те, що ми за старою звичкою називаємо часом, передбачає викладки Дж. Барбура (його книга «Кінець часу» вийшла друком у 1999 р.). У «Тканині часу» є по-набоковськи красива фраза: «Чтобы дать себе время для времяисчисления Времени, я должен подвинуть сознание в направлении, прямо противоположном тому, в котором сам двигаюсь, – как бывает, если проезжаешь мимо длинного ряда тополей и хочется выделить и задержать один из них, и тогда зеленая масса обращается и тянется... к вам каждым своим листком»¹⁸⁸. Цю особливість уваги Набоков називає Неспішним Теперішнім. Під цим він розуміє момент, який відчувається як *миттєвість* – безпосередня і єдина дана нам реальність, розташована між небуттям минулого і абсолютним небуттям майбутнього, «мить нульової тривалості». Точка, що володіє дійсністю, – сказав би Гегель. Набоков (як пізніше і Дж. Барбур) упевнений у тому, що свідоме людське життя триває всього лише мить, оскільки в кожний момент неспішної уваги до нашого власного потоку свідомості ми не можемо

¹⁸⁶ Окрім «*Igitur*» у Малларме є не менш герметична поема «*Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*» («Кидок кісточок ніколи не виключає випадковість»).

¹⁸⁷ *Набоков В. В.* Ада, или Эротиада: Семейная хроника / В. В. Набоков. – Харьков : Фолио, 2004. – С. 523.

¹⁸⁸ Там само. – С. 512.

сказати напевно, зміниться він іншим, чи ні¹⁸⁹. Письменник хоче сказати, що з усього «списку можливостей» станів нашої свідомості у досвіді може не бути реалізованою ні одна: повна редукція заданого хвильового пакета, так би мовити.

Контакт Часу з Простором здійснюється, коли гостре почуття миттєвості втілюється в зорове володіння сегментом Простору. Всупереч теорії відносності, до якої Набоков ставився несхвально, як і до будь-якої іншої модної теорії ХХ століття, час може прекрасно обійтися без простору, навпаки ж – ніколи: можна ненавидіти Простір і любити Час. Вічне Теперішнє може стати таким лише за умови усвідомлення ним неминучості заповнення безкінечної протяжності. Тільки тоді Теперішнє зіставне з Безчасовим Простором. А що ж Майбутнє? Воно не є предметом Часу, – впевнений Набоков, – і нічого спільного з ним не має. Майбутнє – квазічас, «шарлатан при дворі Хроноса».

Висновок, до якого, захоплено досліджуючи сутність Часу, доходить Ван, такий. Час, якщо він існує, нерухливий, він нікуди не плине, не «струменить опівночі» (А. Теннісон). Так могли говорити, мабуть, греки, що винайшли клепсидру – водяний годинник, із якого вода (час) витікала в Лету. Час – це западина, яка темніє між двома ритмічними ударами, вузька й бездонна тиша між двома ударами серця. Чистий час, вільний від змісту і контексту¹⁹⁰.

Теперішнє – це минуле, яке захлинулося на злеті, а майбутнього немає. В інтерв'ю 1969 року Набоков визнавав, що поки що не вирішив, чи згоден він із поглядами Вана про тканину часу і додавав: «Думаю, що ні». Хоча в іншому місці Набоков говорить *про власне* розуміння концепції часу в романі «Ада»¹⁹¹.

Набоков великою мірою – письменник багатозначний. Його книги і судження можна витлумачити по-різному, подібно до того, як квантова механіка позбавлена визначеності, яка була характерна для класичної механіки Ньютона. У наведених вище думках Набокова про погляди героя «Ади» на час протягає яскрава манера письменника, а саме відсутність улюбленої для деякої групи читачів сюжетності, і звідси – схематичності й категоричності. Світ настільки складний, що охопити його по-іншому, через горезвісну діалектику форми і змісту, наприклад, або ж через експлуатацію якоїсь «великої ідеї» – порожня трата сил і часу. Світ і сенси

¹⁸⁹ Набоков В. В. Ада, или Эротиада: Семейная хроника / В. В. Набоков. – Харьков : Фолио, 2004. – С. 513.

¹⁹⁰ Набоков о Набокове и прочем: Интервью, рецензии, эссе. – Москва : Независимая газета, 2002. – С. 326.

¹⁹¹ Там само. – С. 281, 238.

в ньому можна пізнати, віртуозно складаючи літературну шахову партію¹⁹², в якій погляд із вікна вагона виокремлює вишнєву кісточку на пероні, химерну гру світла, не менш химерну графіку крила метелика, невловимий жест. Набоков, як він сам зізнавався, вигадав Росію, вигадав Америку, фантастичну Амеросію, Естотію. Створив чарівну мозаїку з простору і часу (чи його відсутності: «свідомість без часу»), запаморочливий лабіринт текстів, примушуючи збентеженого читача бродити в ньому в пошуках розгадок із розумінням, що будь-які гарантії у цьому принадному починанні відсутні.

...Я ось думаю, – сказала Ада, – я думаю: а чи варто все це розкривати? Нам відомий конкретний час, нам відомий абстрактний час. Але ми ніколи не пізнаємо Час. Наші почуття просто не призначені для такого сприйняття. Це – як...

4.2. Структуризація постмодерністського наративу через категорію часу (за романом В. Пелевіна «Чапаєв і Пустота»)

Тетяна КОЗИНЦЕВА

Постмодернізм є сучасною рефлексією, що презентує себе як постнекласичний тип філософування: що задає параметри ацентричності, багатшаровості, поліваріативності, полілогу і таким чином віддзеркалює зміни, що відбуваються у світі. Оскільки постмодернізм особливу увагу приділяє текстам, причому не лише в буквальному сенсі (будь-яке явище чи процес та й світ у цілому розглядаються як текст), то цілком зрозумілим є інтерес до питань, пов'язаних із взаємодією різних текстів. У даному випадку нас цікавить взаємодія тексту літературного твору, заявленого як постмодерністський, і дійсності, що віддзеркалюється і розуміється як текст, тобто – яким чином перетинаються і як впливають один на одного ці два тексти.

Література завжди є віддзеркаленням сучасного автору часу, тобто теперішнього, через інтерпретацію минулого і можливих сценаріїв розвитку майбутнього. Література завжди є зупиненим часом або тривалістю, які дають поштовх для роздумів як автору, так і читачеві. Будь-яка спроба зафіксувати час у моменті або миті веде до його знищення

¹⁹² Набоков був неперевершеним майстром створення шахових задач. До цього див. його роман «Защита Лужина».

в наративі, тобто час реально існуючого зникає, розчиняється в тривалостях, які вибудовуються автором твору всередині самого тексту. З іншого боку, орієнтуючись на читача, автор вбудовує наратив у нові тривалості через інтерпретаторів (так зване життя роману, що продовжується).

Таким чином, через наратив, у нашому випадку, можна виявити особливості сприйняття дійсності і очікування російської інтелігенції 90-х років на пострадянському просторі. А категорія часу і ставлення до нього в тексті є вибудовування історії, структурування і творення історії, оскільки темпоральність фіксується тільки через історичність.

Інтерес до проблеми часу знову актуалізувався з другої половини ХХ століття в межах постмодерністських пошуків. Окрім обумовлених інтересом до творчості М. Гайдеггера і спробою ревізії загальновизнаних текстів, робіт французького деконструктивіста Ж. Дерріда («Поля філософії», «Презентація часу: фальшиві гроші»), до проблеми часу звертаються Е. Левінас, Ж.-Ф. Ліотар, Ж. Бодрійяр, Ю. Крістева. Про перевідкриття часу заявляють представники теорії дисипативних структур (І. Пригожин, І. Стенгерс). Загальне для всіх трактування часу інтенціональне на вихід за межі опозиції субстанціональне–релятивістське.

Більша частина досліджень, присвячених темі часу у творах В. Пелевіна, проводилася літературознавцями, філологами і в основному стосувалася часу у його художньому вимірі. При цьому час презентувався у трьох іпостасях (Я. Крючкова), а саме:

- історичний час, але не в термінах і в практиці деконструкції, а як час, спрямований в одному напрямку через акт самостирання для початку нового культурного процесу. Власне, сам роман повинен виконати роботу суто ритуальну (М. Липовецький);

- циклічний час (І. Дітковська), як рух по колу і знову-повернення до того, що було раніше (тут можна не погодитися, оскільки аналізувався автором і роман «Чапаєв і Пустота», де задається тема неповернення), що, на думку автора, знищує просторово-часову структуру одночасністю того, що відбувається;

- ретроспективний час (Л. Філіппов) як момент пригадування того, що не було забуто, оскільки і не входило в досвід.

Метою цього дослідження є розгляд особливостей презентації категорії часу в постмодернізмі та їх конкретне втілення в постмодерністському наративі на прикладі роману В. Пелевіна «Чапаєв і Пустота».

Виходячи з мети дослідження, доцільним вбачається вирішення таких завдань:

- виявити особливості постмодерністського наративу;
- розглянути особливості трактування категорії часу в постмодернізмі на класичному його прикладі в деконструкції Ж. Дерріда;
- проаналізувати засоби структурування тривалостей, представлені в романі Пелевіна.

Звернення до тексту роману В. Пелевіна «Чапаєв і Пустота» не випадкове з кількох причин. По-перше, це вже культовий постмодерністський твір, де автор не один раз звертається до теми часу, по-друге, твір написано російським письменником, що використовує західноєвропейську інтелектуальну традицію, що саме по собі вже є постмодерністським дійством. Крім того, роман був опублікований у 1996 році і відбивав характерні для цього періоду очікування колишньої радянської інтелігенції щодо подальшого шляху розвитку Росії.

Із формальних позицій роман В. Пелевіна, безумовно, є постмодерністським, оскільки для нього характерні такі елементи постмодернізму, як інтертекстуальність, пастиш, змішування і зсув стилів, епох, а отже, часів, накладення різних, іноді конфронтуючих традицій – Сходу і Заходу, християнства і буддизму, дзен і окультні практики, високочолоий стиль і ненормативна лексика, елітарна і масова культура. Як одна з ілюстрацій сказаного – головний герой одночасно є і поетом-декадентом часів громадянської війни, і пацієнтом сучасної психіатричної клініки, і соратником Чапаєва. При цьому залишається відкритим питання щодо його істинного «Я» і можливих хибних особистостей. Те саме стосується й інших героїв: просто Марія, яка виявляється чоловіком, Чапаєв як бодхісатва і таке інше. Пелевін хоче утримати смислову диктатуру щодо читача, жонглюючи міфологемами та культурними образами (образи Марії із серіалу «Просто Марія», Шварценеггера з «Термінатора», фурманівського Чапаєва – літературного персонажа і Чапаєва – героя кінофільму братів Васильєвих, як можливість упізнавання того, що вже трапилось як із героєм, так і з читачем роману).

При цьому образи, характеристики, вербальні акти, які вже мають певну конотацію, вписуються абсолютно в інший контекст, що змушує читача відчувати як мінімум двоякі почуття, з одного боку, прийняття сказаного як знайомого, а тому і зрозумілого, з іншого боку – ефект культурного шоку, свого роду провокація до роздумів, оскільки змінюється звична знакова визначеність.

Автор цілеспрямовано виводить читача із зони комфорту, і тут вже на противагу постмодерністській традиції «смерті автора» він починає диктувати свої власні правила прочитання тексту, обумовлені «незворотністю розповіді» (Р. Барт) як часовою незворотністю. Пелевін вибудував свій текст від імені кількох авторів – свого власного, редактора, який підготував матеріал до публікації, автора щоденників, створених в одному з монастирів Внутрішньої Монголії.

Таким чином, перша заявлена тривалість – це та, яка задається, конструюється і описується самим автором і, отже, має авторську суб'єктивну значущість.

Пелевін у своєму творі перевідкриває вже існуючий міф про можливість істинного існування й існування в істинному (в даному випадку це Внутрішня Монголія), що сприймається масовою свідомістю як ідеальне майбутнє у вічності. Але перевідкриває, з одного боку, на межі відвертого знущання чи іронії, з іншого – як варіант виходу або втечі.

Сюжет побудований (якщо взагалі можна говорити про сюжет) навколо духовних пошуків головного героя Петра Пустоти, хоча, власне, духовні пошуки не демонструються, а шлях до Внутрішньої Монголії герой не шукає сам, йому його вказує Чапаєв, що позиціонується вже не як герой громадянської війни, а як духовний учитель – бодхісатва. «Чапаєв, – сказала вона (Анка – *Авт.*), – один із найглибших містиків, яких я коли-небудь знала. Я вважаю, що у вашій особі він знайшов вдячного слухача і, можливо, учня. Більше того, я підозрюю, що нещастя, яке з вами сталося, деяким чином пов'язане з вашими бесідами»¹⁹³.

Отже, є вчитель і учень, який став учнем мимоволі і до кінця не розуміє – куди і навіщо направляє його вчитель, крім того, вчитель і не мислиться героєм як таким. Таким чином, можливо, навмисно, а може, й ні автор не утримується в постмодерністському дискурсі і формує текст як ідеологічно жорстко заданий, що межує з моралізаторством.

Таким чином, ще одна версія розгортання часу – це тривалість, що конститується всередині роману учителем, який проводить свого учня через певні випробування.

Однак текст Пелевіна, що позиціонується як наратив, виявляється не тільки і не стільки як вербальний акт, у нашому випадку презентований конкретним текстом, а як шлях до об'єктивації смислів. Наратив не передбачає наслідування певної, заданої ззовні закономірності, тобто

¹⁹³ Пелевін В. Чапаєв и Пустота [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://knijky.ru/books/chapaev-i-pustota>

сміслова наповненість тексту реалізується в процесі розповіді, яка передбачає як мінімум двох учасників – текст і читача. Таким чином, ми стикаємося з двома наративами – наративом автора (текст твору) та наративом читача (знову таки в постмодерністському сенсі, де реальність – культурна, історична і таке інше розглядається як текстова). У процесі зняття смислів, що задаються вже читачем, вибудовується нова тривалість. Наративний акт розглядається як певна процедура, орієнтована на здатність читача до інтерпретації, коли текст виходить за межі текстової реальності, тобто авторський текст є лише певним інструментом для роботи над іншим текстом – реальністю. Недарма Пелевін звертається до демонстрації можливих шляхів розвитку Росії, постулюючи цю думку через можливі алхімічні шлюби із Заходом і Сходом, які закінчуються провалом.

Таким чином, презентується ще одна або безліч тривалостей (залежно від кількості читачів) – час читання самого роману, що задає певну парадигму сприйняття тексту, залежно від читача – і тут здійснюється можливість відходу від диктату автора через не лише власну інтерпретацію, яка в процесі читання завжди наявна, а і через самовільне конструювання тривалостей, що задає самостійний читацький варіант тексту.

Наратив безпосередньо і повністю задається смислопокладанням і смислоозначенням. Однак для того, щоб була можлива ця процедура, необхідно позбавити власну свідомість від усіх ідеологем і міфологем; можливо тому, а не тільки через звернення до буддизму, головний герой має прізвище Пустота. Щоб ти був упевнений у самостійності смислопокладання, необхідно випасти з контексту соціально та культурно детермінованих означуваних, які залишилися в минулому, але існують у вигляді сліду в сьогоденні. Щоб стерти минуле, а, отже, і задані кимось смисли, необхідно випасти з теперішнього і як такого, що відбувається у бутті і як такого, що усвідомлює своє перебування у бутті. Порожнеча як форма для всього і ні для чого. У цьому сенсі Петро Пустота набуває божественний лик, він скрізь і ніде і не важливо – де він зараз перебуває, в якому часі і в якому просторі, тому що цей факт місцезнаходження є лише ілюзія. Чапаєв пояснює Петру це таким чином, говорячи про Урал як «умовну річку абсолютної любові»: «Ми – то стаємо ним, то приймаємо форми, але насправді немає ні форм, ні нас, ні навіть Уралу. Тому й кажуть – ми, форми, Урал. Треба ж чимось зайняти себе в цій вічності, – сказав

він. – Ну ось ми і намагаємося переплисти Урал, якого насправді немає. Не бійся, Петька, пірнай!»¹⁹⁴.

Сенс і буття перебувають у стані різні, а не відмінності, тобто «Я» не може придбати кінцевий сенс, а як би йде в нескінченність або порожнечу і це не екзистенціальна порожнеча, а порожнеча вічності. Не те, що знаходиться у бутті, не реальність, а й не ніщо. У цьому сенсі Петро Пустота як точка, мить по Ніцше, в якій сходяться, або, вірніше, стикаються нескінченності. У книзі «Так казав Заратустра» на зауваження карлика про те, що час є коло, Заратустра відповідає: чи не повинно було все, що може здійснитися, бути вже одного разу таким, що здійснилося, зроблено, пробігло повз? Чи не пов'язано все з іншим так міцно, що Мить тягне за собою все прийдешнє? Відтак – ще й сама себе?¹⁹⁵ Звертаючись до ідеї вічного повернення як метафори часу у Ніцше, М. Гайдеггер стверджує, що тепер питання задаються з «миті», а це вимагає власної позиції в самій «миті», тобто в часі і його часовості (*in der Zeit und ihrer Zeitlichkeit*). Зіткнення відбувається, але тільки для того, хто не залишається глядачем, а сам стає миттю – сам діє в майбутньому і у той самий час не забуває про минуле, приймаючи і стверджуючи його¹⁹⁶.

Таким чином, теперішнє не може бути теперішнім за суттю, воно стверджується лише в момент темпоральності або історичності, тобто якщо вписується в контекст минулого–майбутнього. Теперішнє можна помислити лише через минуле і в інтенції до майбутнього, але не як, власне, сьогодення, тобто через здійснення миті як минулого чи моменту історії. Істинність теперішнього реалізується в контексті минулого чи як минуле. Кожного разу, коли ми намагаємося позбутися минулого, яке пам'ятаємо, ми звертаємося до ще більш раннього минулого, якого не пам'ятаємо. Бажаючи побудувати майбутнє на кістках цього давно забутого минулого, не звертаючись до пам'яті, ми стираємо і сьогодення – ту мить, де, за словами Ніцше, і повинно відбуватися те, що йменується життям. За словами Тимура Тимуровича, головного лікаря психіатричної лікарні, де перебував Петро Пустота, «справа в тому, що якщо намагаєшся втекти від інших, то мимоволі все життя йдеш їх непевними шляхами. Уже хоча б тому, що продовжуєш від них тікати. Для втечі потрібно твердо

¹⁹⁴ Пелевин В. Чапаев и Пустота [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://knijky.ru/books/chapaev-i-pustota>.

¹⁹⁵ Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше // Так говорил Заратустра. Избранные произведения. – Москва : Сирин, 1990. – Кн. 1. – С. 127.

¹⁹⁶ Хайдеггер М. Метафизическая концепция Ницше и ее роль в европейском мышлении. Вечное возвращение равного (Лекции 1923-1944 годов). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.nationalism.org/vvv/library/heidegger.htm>

знати не те, куди біжиш, а звідки. Тому необхідно постійно мати перед очима власну в'язницю»¹⁹⁷.

Зовсім по іншому презентується категорія часу в постмодернізмі. У Дерріди ця категорія розглядається в контексті критики метафізики присутності, що є характерною для класичної філософської рефлексії (зокрема для Аристотеля і Гайдеггера, який не подолав, на думку Дерріди, парадоксів Аристотеля у трактуванні часу). Згідно з Деррідою, те, що набуло характеристики минулого, знищує час, буття ніяк не пов'язане з тим, хто намагається розмірковувати над буттям, акт мислення як акт фіксації знищує те, що є об'єктом мислення. Не пам'ять, а забування, причому постійне – є умовою істинності сьогодення. Буттю не властива тимчасовість, а час не перебуває в бутті.

Дерріда використовує ідею «відстрочення», згідно з якою кожний наступний елемент зберігає в собі відгомін попереднього і, розгортаючись у сьогоденні, знищує себе в інтенції до майбутнього. А звідси, можливо, сенсу набуває не, власне, текст, а межа між окремими частинами тексту, яка одночасно і задає, і руйнує смисли («слід» за Деррідою). Час виявляється всього лише ім'ям меж, в які укладена грама (риса, лінія, буква), а разом із грамою і можливість сліду (опозиція присутності – початкове простежування і стирання сенсу).

Таким чином, здійснюється презентація часу як дару (за характеристикою Дерріда), як те, що відкладено на потім і не може конституювати себе ні як самостійне, тобто субстанціональне, ні як атрибутивне. Час співвідноситься з актом дарування, оскільки істинний дар неможливий ні як реальний, ні як істинний, оскільки в акті дарування, якщо дар підноситься і оцінюється як дар, він втрачає ознаки дару як такого. Дар, щоб зберегти свою природу, повинен у момент дарування вже не бути даром і не мислитися як дар. Можливе ж це через знищення минулого чи забування як з боку дарувальника, так і з боку приймаючого дар. Час утримує свою природу як час лише в момент стирання пам'яті про минуле і неможливості майбутнього. Отже, час не є моментом «зараз», не є миттю у гайдеггерівському сенсі, і не є тривалістю як такою.

Постмодернізм, зокрема і в літературному своєму вираженні, йде від опозиції субстанціональності–релятивності щодо часу. У романі презентується перехід із однієї віртуальної реальності в іншу, при цьому ні одна з них не позиціонується як істинна, а тому й не має сенсу її мислити і

¹⁹⁷ Пелевин В. Чапаев и Пустота [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://knijky.ru/books/chapaev-i-pustota>

фіксувати в категоріях часу і буття, хоча в тексті не раз порушується тема часу в усіх його модусах – минулого, теперішнього і майбутнього. Почнемо з того, що герой змушений тікати з Петербурга через вірш, присвячений потоку часу, «який розмиває стіну сьогодення, і на ній з'являються все нові й нові візерунки, частину яких ми називаємо минулим. Пам'ять запевняє нас, що вчорашній день дійсно був, але як знати, чи не з'явилася вся ця пам'ять з першим ранковим променем?»¹⁹⁸. Петро Пустота постійно забуває при переході з однієї реальності в іншу про те, що ж з ним відбувалося раніше. Минуле якщо і зберігається, то лише як межа – останній образ, остання фраза. Оскільки немає минулого, нічого пам'ятати, немає від чого відштовхуватися, а теперішнє знаходить сенс лише в контексті минулого, тому також не має значення те, що відбувається зі мною зараз. «Я вже давно знаю, що єдина реальна мить часу – це «зараз». Але мені незрозуміло, як можна вмістити в нього таку довгу послідовність відчуттів? Чи означає це, що цей момент, якщо знаходитися строго в ньому і не сповзати ні в минуле, ні в майбутнє, можна розтягнути до такої міри, що стануть можливі феномени на кшталт того, що я тільки що випробував?»¹⁹⁹. Але якщо перебувати в цьому «зараз», то неможливим виявляється знайти себе, «Я» перетворюється у віртуальний образ віртуального світу, він змінює обличчя, він балансує на межі між буттям і небуттям, він в часі і поза ним. Єдиний шанс для такого «Я» (за Пелевіним) – знайти Внутрішню Монголію, піти від минулого і від майбутнього, які задаються зовнішнім щодо героя контекстом, а, отже, анігілювати і теперішнє. Звідси і звернення до теми вічного неповернення, оскільки неможливе повернення до того, чого не пам'ятаєш.

*Принимая разные формы, появляясь, исчезая и меняя лица,
И пиля решетку уже лет, наверное, около семиста,
Из семнадцатой образцовой психиатрической больницы
Убегает сумасшедший по фамилии Пустота.
Времени для побега нет, и он про это знает.
Больше того, бежать некуда, и в это «некуда» нет пути.
Но все это пустяки по сравнению с тем, что того, кто убегает,
Нигде и никак не представляется возможным найти»²⁰⁰.*

¹⁹⁸ Пелевин В. Чапаев и Пустота [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://knijky.ru/books/chapaev-i-pustota>

¹⁹⁹ Там само.

²⁰⁰ Пелевин В. Чапаев и Пустота [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://knijky.ru/books/chapaev-i-pustota>

Таким чином, ми можемо зафіксувати те ставлення до часу, яке позиціонується головним героєм твору як межа між тим, чого не було і тим, чого не буде, як момент «зараз», який іде в нескінченність.

Отже, в романі Пелевіна як у постмодерністському наративі категорія часу структурує простір тексту. Сюжет роману відсилає читача щоразу в нову тривалість, що переривається іншою тривалістю, що, у свою чергу, задає в цьому просторі переходу або, точніше, стрибка тривалостей нову просторово-часову реальність. Але ці переходи не підпорядковані принаймні видимій логіці і для них не характерна послідовність. Тут можна говорити про поліфонію тривалостей, які співіснують в єдиному просторі тексту і задають цьому тексту не послідовність, а ритмічність, схожу з биттям серця.

РОЗДІЛ 5

АНАЛІТИКА ТЕМПОРАЛЬНОГО NONEXISTENCE

Андрій ЛЕБІДЬ

Думка про те, що суб'єкт пізнання має справу із реальністю, незалежною від його свідомості, не є новою. Вона була заактуалізована ще за часів античного та середньовічного філософування, а сьогодні набула нових вимірів, проблем, методів. Так, зокрема, проблема семантичного (анти)реалізму в сучасній аналітичній філософії постала, вочевидь, із необхідності рефлексії феномену «лінгвістичного повороту», який, власне, і заактуалізував проблематику мови та референції в науковому дискурсі, зокрема щодо такої категорії, як «час». Ба більше, проблеми мови та референції коннектують з онтологічною проблематикою, певною мірою визначаючи останню²⁰¹.

Проблематизм семантичного реалізму та антиреалізму в сучасній аналітичній філософії зумовлений передусім онтологічним та гносеологічним статусом так званих «нульових» понять²⁰², які вказують на неіснуючі сутності, себто таких, що не мають референтів. Відтак, актуальність дослідження феномену семантичного (анти)реалізму в контексті аналітики темпоральності nonexistence зумовлює розглянути його специфіку у декількох вимірах або ж контекстах:

- у контексті проблеми існування²⁰³;
- у контексті дослідження аспектів співвідношення системи «мова-світ (дійсність, реальність)»;
- у контексті проблеми референції «порожніх» понять;
- у контексті встановлення істиннісного значення для висловлювань, які містять «порожні» поняття.

Отже, проблема семантичного реалізму та антиреалізму в сучасній аналітичній філософії постає, зокрема, як проблема визначення істиннісних значень висловлювань, що містять «порожні імена», зокрема

²⁰¹ Хрестоматійним прикладом такого співвідношення мови та реальності є гіпотеза лінгвістичної відносності Сепіра-Ворфа, на думку яких «мова якнайкраще відображає дійсність» (див., наприклад, *Whorf B. Language thought and reality* / B. Whorf. – Boston: MIT Press, 1956).

²⁰² Таких, як «найвіддаленіший від Землі космічний об'єкт», «найбільше натуральне число», «круглий квадрат», «час» тощо.

²⁰³ Щодо проблеми існування (принагідно до проблеми референції) в аналітичній філософії склалася доволі суперечлива ситуація: з одного боку, Дж. Сьорл, Г. Фреге, П. Стросон та ін. зауважували про неможливість висловлювань щодо неіснуючих об'єктів, яким ми не в змозі або приписати, або заперечити наявність у них атрибутивних характеристик. Отже, будь-яке позначуване має існувати. З іншого боку, в процесі комунікування широко застосовувані «порожні поняття», що ніяк не відображається на успішності цього процесу.

висловлювань, що містять темпоральні модальності. І в цьому контексті постає дилема:

- по-перше, «порожні імена» є іменами, що не мають референтів у фактичності, а відтак висловлювання, що містять «порожні імена», не можна кваліфікувати як такі, що мають відповідне істиннісне значення: істинність чи-то хибність;
- по-друге, «порожні імена» можуть бути позбавлені абиякого семантичного змісту, відтак, і висловлювання із «порожніми іменами» є семантично невиразними.

Отже, якщо значення висловлювання тотожне умовам його істинності, а висловлювання з «порожніми іменами» позбавлені істиннісного значення, ці висловлювання позбавлені значення²⁰⁴. Варто зазначити, що в сучасній аналітичній філософії спостерігаємо не лише антиреалістську (як найбільш репрезентативну у філософському середовищі аналітиків) позицію щодо «порожніх імен» темпоральних модальностей, а й реалістську, відповідно до якої цілком виправданими у їх існуванні є імена, що позначають неіснуючі об'єкти²⁰⁵.

Проблематичність семантичного антиреалізму засвідчена принаймні у трьох контекстах: логічному, епістемологічному та онтологічному. Так, якщо ми припускаємо існування «порожніх імен» темпоральних модальностей, вочевидь постає питання про онтологічний статус референтів цих імен. Однозначно вони не будуть частиною фізичного, матеріального світу, тоді якими є критерії їх існування, якщо ці об'єкти не є даними нам у відчуттях.

У. Куайн²⁰⁶ пропонує інструменталістський варіант вирішення цієї проблеми, а саме – варіант від простоти. Його ідея полягає в тому, що якщо ужиток «порожніх імен» є проблематичним і породжує більше питань, аніж відповідей, природним буде просто відмовитися від таких імен²⁰⁷, а посталі через їх ужиток семантичні проблеми розв'язати в інший спосіб, наприклад, перефразувавши висловлювання, що містять «порожні імена», у семантично еквівалентне йому.

²⁰⁴ Хоча, наприклад, кожен із нас розуміє, про що йдеться у висловлюванні «Час» є невизначуваним поняттям для більшості пересічних громадян», що містить «порожні імена» і яке, проте, є осмисленим. Більше того, це висловлювання, на думку пересічного громадянина, вочевидь є істинним, себто має істиннісне значення.

²⁰⁵ McMichael A. An alternative theory of nonexistent objects / A. McMichael, E. Zalta // *Journal of philosophical logic*. – 1980. – Vol. 9, № 3. – P. 297–313. Parsons T. Referring to nonexistent objects / T. Parsons // *Theory and decision*. – 1979. – №11(1). – P. 95–110.

²⁰⁶ Куайн У. О том, что есть / У. Куайн // С точки зрения логики. 9 логико-философских очерков. – Москва : Канон+, РООИ «Реабилитация», 2010. – С. 21–44.

²⁰⁷ Приміром, визначати поняття часу через процес тривалості.

Б. Рассел²⁰⁸, зокрема, розглядав «порожні імена» і висловлювання, що містять їх у контексті його теорії факту і фактичності. Так, факт вважається існуючим, якщо існуючими є й усі його компоненти. Згідно з думкою філософа факт та його інструменталістське вираження – висловлювання – мають однакову структуру²⁰⁹. Позаяк мають місце «порожні імена», що містяться у висловлюваннях, то таким висловлюванням не будуть відповідати ті чи інші факти, оскільки (про що вже йшла мова) мають бути існуючими всі компоненти факту. Вихід із такого (що руйнує гармонію співвіднесення мови та фактичності) становища Б. Рассел убачає у перетворенні висловлювань із «порожніми іменами» у дескрипції.

Проблеми «порожніх імен» епістемологічного штибу мають стосунок здебільшого принагідно до визначення істиннісного значення висловлювань, які містять такі імена. Так, відповідно до класичної теорії істинності, істинними є висловлювання, що кореспондують затверджуванню цим висловлюванням до фактичності. У разі ж наявності у висловлюванні «порожніх імен» за фактом не маємо прецеденту кореспондування затверджуваного до фактичності. Відтак, очевидно є правомірність антиреалістської інтерпретації «порожніх імен», висловлювань та їх істиннісних значень. Єдине що, то це можливість контекстуального, пресупозиційного розгляду висловлювань такого типу.

Нарешті, Б. Рассел²¹⁰ зауважує, що у висловлюваннях із «порожніми іменами» порушено закони формальної логіки²¹¹, наприклад, расселовий «Нинішній король Франції лисий» та «Нинішній король Франції не лисий»²¹² або майнонтіанський «Круглий квадрат»²¹³.

Антиреалістське потрактування «порожніх імен» знаходимо й у Г. Фреге, який наголошував на тому, що деякі імена (наприклад, «найбільше натуральне число», «найвіддаленіший від планети Земля космічний об'єкт», «час» та ін.) мають лише смисл і не мають значення, полишаючись, проте, іменами нарівні з іменами зі значенням²¹⁴. Відтак,

²⁰⁸ Рассел Б. Философия логического атомизма / Б. Рассел. – Томск : Водолей, 1999.

²⁰⁹ Полишимо дискусійний характер расселового ототожнення факту та висловлювання щодо цього факту.

²¹⁰ Рассел Б. Об обозначении / Б. Рассел // Язык, истина, существование. – Томск : Изд-во Томского ун-та, 2002. – С. 7–22

²¹¹ Вихід із цієї колізії доволі простий: достатньо побудувати відповідну логічну систему, у якій би не діяли або були б обмеженими закони класичної логіки.

²¹² Порушено закон виключеного третього.

²¹³ Порушено закон (не)суперечності.

²¹⁴ Фреге Г. О смысле и значении // Фреге Г. Логика и логическая семантика: Сборник трудов / Г. Фреге. – Москва : Аспект Пресс, 2000. – С. 230–246.

висловлювання з такими іменами не будуть ні істинними, ні хибними, оскільки предикація можлива лише щодо існуючих сутностей.

Наслідуючи в дечому Г. Фреге, Б. Рассел виокремлює «справжні» і «несправжні» імена. На його переконання існує ряд висловлювань, граматично подібних до імен, але помилково ототожнюваних із ними і які не мають значення. Відмінність у цьому аспекті концепції британського мислителя від фрегіанських інтуїцій полягає в тому, що Б. Рассел скептично поставився щодо доречності категорії смислу. Він зауважує, що «справжні імена» можуть позначати лише ті об'єкти, з якими мовець «знайомий»²¹⁵ і які відповідно є реально існуючими, оскільки не можна іменувати те, що є невідомим.

Такі ж «справжні імена», як «Хронос», «Платон» чи-то «Гай Юлій Цезар», радше є дескрипціями, оскільки ні Платон, ні Гай Юлій Цезар нам невідомі і відповідно не можуть бути нами поійменовані. Відтак, «справжні імена» не мають смислу і позначають об'єкти наче ярлики,²¹⁶ безпосередньо зв'язані із своїм референтом. Отже, для розуміння імені об'єкта достатнім видається «познайомитися» із позначуванням цим іменем об'єктом (себто знати значення імені). Аби позбутися помилок через граматичну форму «несправжніх імен», висловлювання із такими іменами замінювалися на дескрипції, які, в принципі, могли після цього бути або істинними, або хибними, тоді як висловлювання із «порожніми іменами» завше були хибними.

Антиреалістський аналіз висловлювань із «порожніми іменами» можливий у семантичному²¹⁷ та прагматичному²¹⁸ вимірах. На семантичному рівні застосовувані такі прийоми, як перефраз висловлювань, що містять «порожні імена», а також заміна таких висловлювань на інші. При цьому, умови істинності висхідного висловлювання не обов'язково збігаються із умовами істинності похідного висловлювання, як це подибуємо у перефразі.

Стратегія перефразу передбачає рівносильну (за умовами істинності та інформативності) трансформацію висловлювань із збереженням смислу в межах відповідного контексту, наприклад, через уведення контексту вигаданих подій, героїв тощо. Так, висловлювання із «порожнім іменем»

²¹⁵ Расселове «знання через знайомство».

²¹⁶ Цю аналогію можна кваліфікувати через поняття «жорсткий десигнатор» для позначення сутностей у всіх «можливих світах».

²¹⁷ Коли «порожні імена» або елімінуються із контексту висловлювання, або ж розглядаються у певному контексті, а відтак їх референти та істиннісне значення висловлювань вибудовуються, виходячи із контекстуальної семантики «порожніх імен».

²¹⁸ Коли до аналізу «порожніх імен» застосовувані інструменталістські технології, на кшталт мовних ігор, пресупозицій тощо.

«У мене немає часу, аби пояснювати, що є «час»», передбачає специфічну онтологію через наявність у висловлюванні «порожнього імені». Аби позбутися такої специфічності, можемо через введення оператора вигадки, створити контекст, умову, в якій такого типу висловлювання будуть істинними. Отже, перефраз заактуалізовує інтенціональну²¹⁹ аналітику висловлювань із «порожніми іменами» темпоральних модальностей.

Стратегію заміни висловлювань із «порожніми іменами» на інші висловлювання із одночасним збереженням функціональності висхідного уперше застосував Б. Рассел²²⁰, аби позбутися суперечностей у зв'язку з ужитком без референтних «несправжніх імен», які на думку британського мислителя, є скороченими дескрипціями. Окрім расселової, знаходимо й іншу (У. Куайна)²²¹ стратегію розгляду «порожніх імен». Зокрема, У. Куайн пропонує розглядати імена як загальні терміни, застосовуючи при цьому принцип квантифікації імен.

Пресупозиція є одним з інструментів аналізу «порожніх імен» у прагматичному контексті. Формально пресупозицію можна визначити так: семантична складова (Р) судження/висловлювання (S) є пресупозицією S тоді і тільки тоді, коли хибність Р детермінує беззмістовність, безглуздість, аномалію для S.

Пресупозиція широко застосовувалася Г. Фреге²²² для аналітики імен та дескрипцій, зокрема щодо проблеми існування. Так, зокрема, на його думку, якщо ми щось затверджуємо, то тим самим передбачається²²³ існування у імені значення. Якщо це припущення (пресупозиція) порушується у частині відсутності у імені значення, то й у висловлюванні, яке містить це ім'я, також відсутнє значення. Отже, пресупозиції в цьому контексті є чимось на кшталт умови наявності/відсутності у висловлювань значення.

Цікавою щодо пресупозицій є думка П. Стросона. Почнімо з того, що Б. Рассел уважав, що висловлювання типу «Король Франції є мудрим королем» є хибним, оскільки такою ж хибною є екзистенційна пресупозиція цього висловлювання про начебто реальне у сьогоденні існування короля у Франції (байдуже якого, мудрого чи не мудрого).

²¹⁹ У дусі «внутрішніх питань» Р. Карнапа.

²²⁰ Б. Философия логического атомизма / Б. Рассел. – Томск : Водолей, 1999. – 192 с.

²²¹ Куайн У. Слово и объект / У. Куайн. – Москва : Логос, Праксис, 2000. – 386 с.

²²² Фреге Г. О смысле и значении / Г. Фреге // Логика и логическая семантика: сборник трудов. – Москва : Аспект Пресс, 2000. – С. 230–246.

²²³ Латиною грає «попереду» і *suppositio* «підставляти», себто припущення, попереднє припущення. Наприклад, якщо ми затверджуємо факт закінчення якогось дійства, то підставою для відповідного висловлювання буде пресупозиція про його початок.

На відміну від расселової, позиція П. Стросона полягає в тому, що висловлюванням «Король Франції є мудрим королем» ми не затверджуємо, а лишень припускаємо його існування²²⁴. Відтак, якщо у висловлюванні порушено принцип його пресупозиції і мова йде лишень про неналежний ужиток імені, хибу комунікування, то й схарактеризовувати таке висловлювання як істинне/хибне є безпідставним себто, висловлювання позбавлене істиннісного значення²²⁵.

До цього мова йшла про так звану «семантичну пресупозицію», інтерналістську²²⁶ за своїм характером. Саме інтерналізм семантичної пресупозиції для низки дослідників виявився її недоліком, слабким місцем, зокрема й для П. Портнера²²⁷. Екстерналістська (прагматична) пресупозиція є таким типом висловлювання, яке має бути відомим для слухача, аби воно було прийнятним для відповідного контексту. Згідно з думкою П. Портнера важливим у цьому контексті є поняття «підґрунтя діалогу», яке складають ті і тільки ті висловлювання, які приймають і з якими погоджуються обидві сторони комунікування.

На відміну від семантичної пресупозиції, яка із необхідністю має бути істинною, оскільки від цього залежить наявність/відсутність істиннісного значення у висловлювання; прагматична пресупозиція не потребує істиннісного забезпечення, маючи нейтральний денотативний статус. Прагматична пресупозиція здебільшого застосовна для зручності комунікування, коли прийнятними є міркування про вигадані події або героїв і коли такі міркування не потрактуються учасниками дискурсу як істинні чи хибні. Радше ці міркування є «відносно істинними»: ²²⁸ так, висловлювання «Я не маю часу аби пояснювати, що є “час”» було б істинним за умови істинності (реальності) часу.

Ще одним з інструментів аналізу «порожніх імен» у прагматичному контексті є звернення до когнітивного значення імен та висловлювань²²⁹, а також до імплікатури висловлювання²³⁰. Так, на думку Д. Брауна, імена та висловлювання з-поміж семантичного мають ще й когнітивне значення,

²²⁴ *Strawson P. On referring / P. Strawson // Mind, – Vol. 59, № 235. – P. 330.*

²²⁵ Такий же позірний, удаваний, на думку П. Стросона, характер мають і висловлювання, що містять імена вигаданих героїв. Такі висловлювання, як і висловлювання несправжнього ужитку імен, не є ані істинними, ані хибними, оскільки не стосуються жодного реального об'єкта.

²²⁶ Коли пресупозиція пов'язана із змістом висловлювання, для якого вона є висхідною.

²²⁷ *Portner P. What is meaning? Fundamentals of formal semantics / P. Portner. – Oxford: Blackwell, 2005. – 246 p.*

²²⁸ *Sainsbury R. Fiction and fictionalism / R. Sainsbury. – New York: Routledge, 2010. – 264 p.*

²²⁹ *Braun D. Empty names, fictional names, mythical names / D. Braun // Noûs. – 2005. – №39. – P. 596–631.*

²³⁰ *Green M. Direct reference, empty names and implicature / M. Green // Canadian journal of philosophy. – 2007. – Vol. 37, №3. – P. 419–447.*

яке виражається в тому, що ці імена/висловлювання здатні сформувати відповідні асоціації, ментальні стани тощо у людини, яка уживає/сприймає ці імена/висловлювання.

Щодо висловлювань, що містять «порожні імена», то Д. Браун строго диз'юнктивно виокремлює два підходи, які, на його переконання, дозволяють більш точно зрозуміти семантичний зміст висловлювання:

- або висловлювання із «порожніми іменами» не мають значення²³¹;
- або висловлювання із «порожніми іменами» позначають незакінчену (незаповнену) пропозицію²³².

Недолік цих підходів, на наше переконання, в тому, що вони не пояснюють методологію застосунку «порожніх імен» у процесі комунікування. Єдине, це застосування «порожніх імен» із прагматичним підтекстом, коли мовці, в принципі, усвідомлюють сенс таких імен, є істинними.

Мовні ігри також певним чином є функціоналами висловлювань, що містять «порожні імена». При цьому в контексті тієї чи іншої мовної гри встановлюється відповідний їй ступінь удавання²³³ реальності/істинності описуваної автором і сприймаваною читачем, спостерігачем фактичності²³⁴. Ступінь удавання встановлюється суб'єктивно, принагідно до конкретної мовної гри.

Отже, в антиреалістській аналітиці «порожніх імен» чітко подибуємо семантичний та прагматичний підходи. Філософи-антиреалісти в цьому питанні здебільшого наголошують на ефективності прагматики аналізу «порожніх імен», ніж на їх семантичному поінтерпретуванні. Семантика аналізу «порожніх імен», на їх думку, недосконала за декількох причин. Так, методологія переформулювання, заміни висловлювань із «порожніми іменами» вирішує здебільшого логічні проблеми і аж ніяк не прояснює сенс (подекуди навіть втрачаючи сенс висхідного, замінюваного висловлювання) самого висловлювання, тим більше, не розв'язує проблеми онтології «порожніх імен». Такі трансформовані висловлювання інтуїтивно вважаються істинними, хоча насправді є хибними.

²³¹ У цьому випадку усі висловлювання такого типу не відмінні одне від одного, оскільки у кожного з них відсутній семантичний зміст, істиннісне значення.

²³² Наприклад, суб'єктно-предикативно структурована пропозиція, в якій місце суб'єкта не є порожнім і коли суб'єкт висловлювання екземпліфікує властивість, позначувану предикатом, така пропозиція є істинною. Так, висловлювання «Золота гора є тяжкою для сходження на неї» є хибним, поскільки місце суб'єкта в пропозиції («золота гора») є порожнім. А відтак заперечні екзистенційні пропозиції, у яких місце суб'єкта є порожнім, однозначно є істинними.

²³³ Удаваними можуть бути або усі висловлювання, що стосуються описуваної ними фактичності, або безпосередньо фактичність як елемент вимислу, або ж сама референція, тоді як висловлювання із «порожнім іменем» може бути буквально поцінене як істинне/хибне.

²³⁴ Make-believe.

Не вирішує проблеми й контекстуальність «порожніх імен» у мовній грі з уведенням оператора вигадки. Наразі стосовно дискурсу щодо вигадки маємо розрізнити внутрішні та зовнішні висловлювання. Так, висловлювання «Іноді не вистачає часу, аби усвідомити усю серйозність проблеми» є внутрішнім щодо дискурсу. Тоді як «Час є атрибутом матерії» – зовнішнім щодо дискурсу.

Останнє висловлювання, як видається, не можна поінтерпретувати в межах вигаданого контексту, оскільки тоді ми все одно приписуємо цьому «порожньому імені» феноменальні властивості. Тоді як приписувати цьому «порожньому імені» властивості «бути недостатнім для чогось» стосується часу як уявного. От і впливає, що контекстний підхід аж ніяк не розв'язує проблем, пов'язаних із зовнішніми висловлюваннями стосовно дискурсу щодо вигаданого. Отже, на думку аналітичних філософів-антиреалістів імена в будь-якому разі мають позначати лише те, що має фактичність, себто те, що існує насправді, реально, тоді як референтами «порожніх імен» є неіснуючі об'єкти.

Філософи-реалісти²³⁵, як здається, повинні вирішити два основних питання, пов'язаних із онтогносеологічним статусом неіснуючих об'єктів та, відповідно, «порожніх імен», а саме:

- запропонувати адекватну теорію, яка б вибудувала прийнятну онтологію неіснуючих об'єктів; іншими словами: зреалізувати нереальні (неіснуючі) об'єкти;
- поінтерпретувати через категорію здорового глузду, виходячи із такої можливої теорії, функціонал «порожніх імен» із їх включенням у слововживання на рівні не тільки наукової теорії, а й буденного.

Реалістська стратегія уведення в дискурс неіснуючих об'єктів за висхідну послугоувалася теорією предметів А. Майнонга,²³⁶ основоположною ідеєю якої було затвердження того факту, що незалежно від того, чи існує фізично той чи інший об'єкт, чи не існує, думка щодо цього об'єкта містить об'єкт (думки). А. Майнонгу, який передусім займався проблемами метафізики та онтології, а не теорією значень, вдалося привернути увагу науковців до проблеми неіснуючих об'єктів, радикально виступивши супроти упередження щодо актуального, що панувало в наукових колах на початку ХХ ст.

²³⁵ Г. Пріст, Т. Парсонс, Е. Залта, С. Кріпке, П. ван Інваген, Н. Салмон та ін.

²³⁶ Майнонг А. Теория предметов / А. Майнонг // Эпистемология & философия науки. – 2011. – Т. XXVII, №1. – С. 202-229.

На думку австрійського філософа, актуальні, себто фізично існуючі об'єкти є мізерною часткою серед предметів мислення та знання. На його переконання, людина прагматично зацікавлена реальним, тоді як значний пласт нереального, як-от математичні, абстрактні, уявні, вигадані тощо об'єкти перебувають на маргінесі знаннєвого праксису.

Послугуючись таким генералізуючим принципом різноманітності об'єктів, А. Майнонг виокремлював чотири їх групи:

- реальні (дійсні) об'єкти фізичного світу, основоположним для яких є факт їх існування, зреалізованості у фактичності;
- нереальні (недійсні) об'єкти, основоположним для яких є факт їх наявності (наприклад, числа хоча і не мають матеріального, фізичного втілення, існування як такого, втім, ми не можемо говорити і про їх неіснування, швидше про наявність);
- можливі об'єкти, основоположним для яких є факт їх неіснування, незреалізованості у фактичності, себто актуальному світі; але які водночас мають несуперечливі характеристики, властивості для їх потенції;
- неможливі об'єкти, підставовим для яких є неможливість їх існування через суперечливі характеристики, як-от «найвіддаленіший від Землі космічний об'єкт»²³⁷.

Підсумовуючи вищевикладене, зауважимо, що теорія предметів А. Майнонга має декілька небеззастережних наслідків, про що свого часу висловлювався, зокрема, Б. Рассел²³⁸:

- по-перше, будь-яке референтне висловлювання має відповідний йому референт;
- по-друге, об'єкт, який є референтом референтного висловлювання, є індивідом однієї з чотирьох груп об'єктів, про які йшла мова вище;
- по-третє, «порожні імена» позначають або можливі, або неможливі об'єкти;
- по-четверте, можливі/неможливі об'єкти можуть бути помислені як актуальні у тому сенсі, що їм можуть бути приписані цілком конкретні властивості, як і існуючим/наявним об'єктам.

Багато хто з філософів-аналітиків припускають «існування» лише деяких неіснуючих об'єктів. Зокрема, П. ван Інваген, Н. Салмон, С. Кріпке

²³⁷ Наприклад, золота гора чи-то круглий квадрат хоча і не існують, але круглий квадрат є круглим, а золота гора – золотою. Це, на думку А. Майнонга, засвідчує, що належність властивостей неіснуючим об'єктам, як і властивостей існуючим об'єктам, розуміється в однаковому сенсі.

²³⁸ *Russell B. Meinong's theory of complexes and assumptions / B. Russell // Mind. – 1904. – Vol. 13, № 52. – P. 509–524.*

наголошують на існуванні лише вигаданих об'єктів. Ідеї С. Соамса²³⁹, який здебільшого послуговується прагматикою аналізу висловлювань із «порожніми іменами», видаються суголосними: так, на його думку, саме абстрактні об'єкти є референтами вигаданих «порожніх» імен, тоді як референтами інших «порожніх імен» є об'єкти «можливих світів».

Серед реалістських теорій щодо «порожніх імен» та їх референтів, а також істиннісних значень висловлювань, що їх містять, цікавою, на нашу думку, є теорія Т. Парсонса²⁴⁰. Він продовжив розпочату А. Майнонгом традицію зі створення онтології неіснуючого, істотно спростивши її:

- по-перше, Т. Парсонс вдався до аналітики лише фізичного способу існування, себто матеріального існування об'єктів, втіленого у фактичність;
- по-друге, Т. Парсонс вдався до аналітики лише конкретних (стілці, тигри, люди тощо), а не абстрактних (властивості, числа тощо) об'єктів;
- по-третє, Т. Парсонс полишив право на існування об'єктам із суперечливими властивостями;
- по-четверте, Т. Парсонс не погоджувався із А. Майнонгом у тому, що усі «порожні імена» мають референт.

Як зауважував філософ, сформульована ним теорія предметів повинна була б вирішити три проблеми:

- 1) проблему властивостей вигаданих об'єктів²⁴¹;
- 2) проблему відношення існуючого до неіснуючого²⁴²;
- 3) проблему тотожності²⁴³.

²³⁹ Soames S. Beyond rigidity: the unfinished semantic agenda of Naming and Necessity / S. Soames. – Oxford : Oxford university press, 2002. – 379 p.

²⁴⁰ Parsons T. Nonexistent objects / T. Parsons. – New Haven : Yale University Press, 1980. – 258 p.

²⁴¹ Треба зауважити, що обійти труднощі, пов'язані із онтологією неіснуючого А. Майнонга (коли приписування тієї чи іншої властивості неіснуючому об'єктові детермінує його постання в існуванні), Т. Парсонс намагався шляхом розрізнення двох типів властивостей об'єктів: нуклеарних (внутрішніх) та екстрануклеарних (зовнішніх). Нуклеарні властивості об'єкта не детермінують його існування (наприклад, у висловлюванні «Золота гора є золотою» властивість гори «бути золотою» аж ніяк не детермінує існування золотої гори). На відміну екстрануклеарні властивості (онтологічні, модальні, інтенціональні й технічні) є визначальними (вказівними) щодо онтології об'єкта. Відтак, у цьому контексті Т. Парсонс розрізняє також «повні» та «неповні» об'єкти: повним є такий об'єкт, для якого характерним є наявність у нього нуклеарної властивості або ж її заперечення. Звідси випливає, що усі існуючі об'єкти є повними, тоді як неіснуючі об'єкти – повними або ж неповними. Аналогічно усі існуючі і деякі неіснуючі об'єкти є можливими об'єктами.

²⁴² Проблема відношення існуючого до неіснуючого Т. Парсонс вирішує аналогічно, уводячи до дискурсу нуклеарні та екстрануклеарні відношення. Так, існуючі/реальні об'єкти не можуть бути нуклеарно («бути вищим за...», «бути важчим за...» тощо) пов'язані з неіснуючими/нереальними об'єктами. Тоді як екстрануклеарний зв'язок/відношення («пишатися чимось/кимось», «поклонятися чомусь/комусь» тощо) реального та нереального цілком можливий. Водночас ми можемо порівнювати існуючі об'єкти з неіснуючими, не послуговуючись застосунком нуклеарних реляцій, а лише перефразом таких.

Т. Парсонс розрізняє декілька типів неіснуючих об'єктів: вигадані²⁴⁴, які, на думку мислителя, вже наявні ще до того, як автор згадує їх у своїх творах, трансформуючи такі об'єкти з неіснуючих в об'єкти фікцій²⁴⁵. Щодо істинності висловлювань, що містять неіснуючі (вигадані) об'єкти, то навряд чи можна буквально говорити про таке їх істиннісне значення, визначуване, знову-таки, контекстом інтерпретації як мінімум.

Серед інших типів неіснуючих об'єктів згідно з думкою Т. Парсонса, можемо виокремити такі:

- об'єкти міфотворчості, сновидінь та фантазій;
- об'єкти мистецтва, зокрема, живопис та скульптура;
- об'єкти науки (хибно передбачені спостережувані об'єкти, неспостережувані об'єкти, ідеальні сутності).

На відміну від Т. Парсонса Е. Залта²⁴⁶ наголошує на тому, що у будь-якого осмисленого імені є референт. До того ж Е. Залта до неіснуючих відносить дещо ширший (ніж у Т. Парсонса) масив об'єктів, зокрема, з-поміж традиційних вигаданих об'єктів в теорії абстрактних об'єктів Е. Залти подибуємо як неіснуючі ляйбніцеві монади, платонові ейдоси, вітгенштайнові стани справ, (не)можливі світи тощо. Як видається, теорія абстрактних об'єктів була створена для систематизації, тлумачення та аксіоматизації такого типу об'єктів і є традиційною модальною кванторною теорією, рівносильною модальній теорії S5 Льюїса.

На думку Е. Залти, існують два типи об'єктів: фізичні та абстрактні. Основоположним принципом такого їх розрізнення є їх просторово-часова властивість (перебування у часі та просторі), через що вони йменуються ще й як «конкретні» об'єкти. Відтак, фізичні об'єкти є конкретними об'єктами, а абстрактні – не є такими. Щодо онтології цих двох типів об'єктів, Е. Залта диференціює і два типи предикації властивостей цих об'єктів: фізичні об'єкти екземпліфікують²⁴⁷ властивості, тоді як

²⁴³ Однією з похибок філософів-реалістів їх опоненти, які виступали проти уведення до дискурсу неіснуючих об'єктів, називали неможливість чіткого визначення ідентичності такого типу об'єктів (ідентичними необхідно розуміти такі об'єкти, в яких абсолютно збігаються нуклеарні властивості). Нариклад, чи будуть ідентичними такі неіснуючі об'єкти, як «Еркуль Пуаро» та «герой детективного серіалу за творами Агати Крісті, якого грає Девід Суше». Або ж згадаймо в цьому контексті славнозвісний приклад У. Куайна про лисого та товстого у дверному отворі, наведений ним у його «Про те, що є».

²⁴⁴ Т. Парсонс розрізняє два їх види: «native», або інтенціональні (такий об'єкт, як Еркуль Пуаро) та «immigrant», або екстенціональні (такий об'єкт, як місто Брюссель).

²⁴⁵ Очевидно таким, що ускладнює евристику та онтологію вигаданих автором об'єктів є факт їх інтерпретації: в цьому разі ми постаємо перед проблемою тотожності, ідентичності об'єкта інтерпретації.

²⁴⁶ Zalta E. Abstract objects: An introduction to axiomatic metaphysics / E. Zalta. – Dordrecht, Boston, Lancaster : D. Reidel Publishing company, 1983. – 193 p.

²⁴⁷ Так, наприклад, такий об'єкт, як Еркуль Пуаро, екземпліфікує властивість «герой детективних оповідань Агати Крісті».

абстрактні об'єкти кодують²⁴⁸ їх. Виходячи з цього, Е. Залта наголошує на існуванні мінливого від контексту (можливого світу) обсягу екземпліфікації та константного обсягу кодування.

Отже, абстрактні об'єкти Е. Залти:

- 1) не можуть існувати у часопросторовому континуумі;
- 2) не є ані фізичними, ані ментальними сутностями;
- 3) передбачають певну сукупність властивостей, що відповідають умовам кодування;
- 4) якщо вони кодують ті чи інші властивості, вони не належать до того класу об'єктів, які виокремлюються цією кодовою властивістю;
- 5) не існує двох таких абстрактних об'єктів, які б кодували однакові властивості;
- 6) лише абстрактні об'єкти (на відміну від конкретних²⁴⁹) можуть кодувати власні властивості.

Особливу групу серед неіснуючих об'єктів у теорії Е. Залти складають вигадані об'єкти, які філософ витлумачує досить розлого, як це ми подибуємо і у Т. Парсонса. Висловлювання із вигаданими об'єктами, на переконання Е. Залти, не є істинними буквально, а є такими лишень у межах вигаданого (кон)тексту. Тоді як висловлювання, що репрезентують елементи критики вигаданого (кон)тексту, можуть бути істинними буквально. Вигадані (кон)тексти є абстрактними об'єктами, але через це не можна сказати, що вони можливі²⁵⁰, оскільки належать до таких сутностей, які не можуть існувати у часопросторовому континуумі.

Цікавою і перспективною темою є аналітика неіснуючих об'єктів як об'єктів, що існують у можливих світах із широким застосуванням модальних понять та модальних операторів, як-от «можливо», «необхідно», «випадково» та ін. Щодо неіснуючих об'єктів деякі філософи, зокрема, Г. Пріст, Д. Льюїс та ін. запропонували розглядати їх як не актуальні, а можливі сутності, що перебувають у можливих світах: але лише ті об'єкти, які реально можливі. До того ж можна помислити й неможливі і внутрішньо суперечливі світи, у яких відповідно перебувають неможливі об'єкти.

²⁴⁸ А такі властивості, як: «бути пунктуальним і користуватися кишеньковим годинником», «товаришувати із капітаном Гастингсом», «бельгієць-емігрант, колишній поліцейський» та ін. кодують такий об'єкт як Еркюль Пуаро.

²⁴⁹ Конкретні об'єкти завше екземпліфікують свої властивості, себто вони наявні у них буквально.

²⁵⁰ Можливі об'єкти визначувані Е. Залтою як такі, що можуть перебувати у часопросторовому континуумі, але чомусь у ньому не перебувають. Можливі об'єкти є неактуальними і не можуть кодувати властивості.

Семантика можливих світів, найбільш розвинена С. Кріпке, Я. Хінтікою, А. Плантінгою та ін., заaktuалізовує щонайменше дві проблеми: онтологічну, в межах якої ми задаємося питанням щодо реальності «можливих світів», та епістемологічну, що заaktuалізовує альтернативу рефлексії зовнішнього світу. На сьогодні проблематика можливих світів заaktuалізовує альтернативні теорії щодо їх сутності, зокрема можна виокремити такі теорії, як: модальний реалізм (Д. Льюїс)²⁵¹, поміркований реалізм (Р. Столнейкер)²⁵², актуальний репрезентаціоналізм (Я. Хінтіка)²⁵³ та ін.

Отже, можемо побіжно зробити висновок щодо парадигмальних основоположень концепції можливих світів у контексті модальної логіки, аналітичної метафізики та епістемології принагідно до проблеми аналітики темпоральності nonexistence:

- наш актуальний світ є одним із можливих світів;
- істиннісне значення висловлювання набуває лише в контексті конкретного світу²⁵⁴;
- деякі з можливих світів перебувають у відношенні відносної можливості²⁵⁵ або досяжності.

У цьому контексті цікавою є теорія Г. Пріста²⁵⁶, який потрактовував можливі та неможливі світи як неіснуючі об'єкти. Відтак, денотати «порожніх імен» існують²⁵⁷ саме у таких (не)можливих світах і не існують в актуальному світі. Потрактовуючи «існування» як одномісний

²⁵¹ У контексті цієї теорії можливі світи мають однаковий із актуальним світом онтологічний статус. На думку апологетів модального реалізму, можливі світи не є абстрактними сутностями, ба, більше, вони такі ж конкретні, як і актуальні світи. Єдине, що можливі об'єкти як складники можливого світу хоча і є реальними (як і об'єкти актуального світу), але однак, є неактуальними. Можливі об'єкти можливих світів не перебувають у часо-просторових взаєминах ані з об'єктами актуального світу, ані з об'єктами інших неактуальних світів. Кожен із можливих світів є актуальним для тих/того, хто заaktuалізований в цьому (актуальному для нього/них) світі, який для інших постає лише як можливий.

²⁵² У контексті цієї теорії дистинкція реалізм-репрезентаціоналізм (антиреалізм) не є прийнятною.

²⁵³ У контексті цієї теорії актуальний світ постає як репрезентація дійсних станів справ у Всесвіті, тоді як можливий світ – як репрезентація потенцій.

²⁵⁴ Так, наприклад, висловлювання «Київ є столицею України» є відносно істинним принагідно до актуального світу, в якому Київ дійсно є столицею України. Однак, це висловлювання не є необхідно істинним, оскільки в інших світах може бути хибним. Відтак, висловлювання «Київ є столицею України» є як можливо істинним, так і можливо хибним залежно від контексту актуалізації (можливого світу). Проте, певна група висловлювань, на кшталт математичних аксіом, є необхідно істинними, себто істинною в усіх можливих (і, звісно, що в актуальному) світах. А їх заперечення відповідно буде необхідно хибним.

²⁵⁵ Це поняття використовувалося для дефініції поняття необхідності: бути необхідним, означає бути/бути істинним у всіх можливих світах.

²⁵⁶ Priest G. *Towards Non-Being: the logic and metaphysics of intentionality* / G. Priest. – Oxford University Press, 2005. – 208 p.

²⁵⁷ Критерієм існування об'єкта-денотата у (не)можливому світі є його ментальна (мисленнєва) репрезентація. Але в об'єктів наявні не лише приписувані репрезентаціями властивості. Ментальна репрезентація завше подає об'єкт у його неповноті властивостей і який не може існувати у можливому світі.

предикат²⁵⁸, Г. Пріст наголошує на тому, що наявність властивості у об'єкта детермінує факт його існування, виходить, що якщо об'єкт є червоним, то цей об'єкт існує. Із цього випливає, що об'єктна область усіх світів є однаковою, незалежно від онтологічного статусу об'єкта в актуальному світі.

Значущим у теорії Г. Пріста виявляється й питання референції «порожніх імен». На думку філософа, референти «порожніх імен» встановлюються за посередництва каузальної теорії референції²⁵⁹. У випадку неіснуючих об'єктів каузальний зв'язок має місце лише між суб'єктами комунікування і аж ніяк не стосується об'єкта комунікування (референтів «порожніх імен»). Важливий висновок, якого доходить Г. Пріст, полягає в тому, що процедура іменування можлива не лишень остенсивно, а й через дескрипцію, особливо якщо мова йде про неіснуючі об'єкти, на які, як відомо, ми не можемо вказати, а лише поіменувати²⁶⁰.

Серед неіснуючих Г. Пріст виокремлює інтенціональні, вигадані та абстрактні об'єкти. Інтенціональні об'єкти, на його думку, це об'єкти, на які спрямована свідомість суб'єкта, відтак, універсальним способом актуалізації усіх (не лише інтенціональних, хоча усі об'єкти тією чи іншою мірою є інтенціональними) об'єктів є ментальна репрезентація як початкова стадія постання об'єкта.

Інтенціональні стани виражені інтенціональним дієсловом, як-от хвилюватися, піклуватися, поклонятися тощо. Інтенціональні дієслова можуть стосуватися як об'єктів (у такому разі вони будуть називатися інтенціональними предикатами): «Діти мусять піклуватися про батьків», так і речень (в такому разі вони будуть називатися інтенціональними операторами): «Багатьох людей турбує їх майбутнє». Відтак, інтенціональні дієслова можуть бути і/або предикатами, і/або операторами. В контексті цього, у випадку із референтами «порожніх імен», наголошує Г. Пріст, існуюче може стосуватися до неіснуючого. Наприклад, людина цілком реально може відчувати фобії до неіснуючих об'єктів.

Щодо вигаданих об'єктів, згідно з думкою Г. Пріста можна зробити такий висновок:

²⁵⁸ Це означає, що оскільки беззаперечна наявність властивостей у об'єктів лишень у тих світах, в яких вони існують і коли існування є однією з таких властивостей, це нівелює негативну онтологію таких об'єктів-денотатів і висновки щодо їх реальності.

²⁵⁹ Згідно із цією теорією приписування об'єктові імені відбувається у наслідковий (певною мірою, конвенціональний) спосіб, коли ім'я, що позначає той чи інший об'єкт, передається від суб'єкта до суб'єкта комунікування.

²⁶⁰ У цьому контексті постає питання про джерела знання неіснуючого: Г. Пріст серед таких називає інтроспекцію та контекст.

- у вигаданих об'єктів буквально наявні ті характеристики та властивості (зокрема і властивість бути), які їм приписуються, але лише і тільки лише у тих можливих світах, які репрезентують відповідний їм наратив;
- вигадані об'єкти не є витвором (із відповідним онтологічним статусом) автора, оскільки є неіснуючими об'єктами як до, так і після їх актуалізації у тексті. Єдине, що визначає онтологію вигаданого об'єкта, то це те, що автор є унікальною особою із відповідною репрезентацією і яка поймає новотворений вигаданий об'єкт певним чином²⁶¹;
- взаємодію існуючого та неіснуючого Г. Пріст вирішує шляхом переформулювання висловлювань, які водночас містять такі об'єкти.

Ще іншою множиною неіснуючих об'єктів є так звані «абстрактні об'єкти», до яких Г. Пріст відносить математичні об'єкти та ідеальні об'єкти інших наук. Абстрактні об'єкти в теорії Г. Пріста є особливим класом неіснуючих об'єктів, що істотно вирізняються з-поміж іншого неіснуючого:

- по-перше, характерологічним для абстрактних об'єктів (на відміну від вигаданих та інтенційних об'єктів) є неможливість каузального зв'язку між існуючими/реальними об'єктами і абстрактними об'єктами за умови їх існування;
- по-друге, абстрактні об'єкти є абстрактними²⁶², а вигадані – конкретними;
- по-третє, абстрактні об'єкти фізично не існують необхідно, тоді як вигадані об'єкти – не існують не необхідно;
- по-четверте, істина щодо абстрактних об'єктів є апіорною, істина ж щодо вигаданих об'єктів – апостеріорною.

Отже, на відміну від А. Майнонга, який приписував абстрактним об'єктам особливий стан буття, а саме – наявність, Г. Пріст зауважує про неможливість існування цих об'єктів як в актуальному світі, так і у можливих світах. Єдине що, то це існування абстрактних об'єктів у неможливих світах, оскільки теорією Г. Пріста абстрактні об'єкти репрезентовані як необхідно не існуючі, що суперечить законам та принципам логіки.

²⁶¹ Цікавою є думка Г. Пріста щодо реальних подій та людей, які ми спостерігаємо у художньому тексті. Зокрема, їх (події та людей) філософ кваліфікує як вигадані об'єкти, а не як такі, що реально існують в актуальному світі. Наприклад, Ганнібал (або хто інший) як літературний персонаж постає в теорії Г. Пріста вигаданим об'єктом, відмінним від реального Ганнібала.

²⁶² У термінології Г. Пріста.

Отже, реалістський аргумент філософів-аналітиків щодо статусу «порожніх імен» та їх референтів ґрунтується на принципі здорового глузду, основоположною для якого є ідея включення неіснуючих об'єктів в онтологію реального, визначеного, передусім потребами теорій референції. Ідея полягає в тому, що якщо ми послуговуємося принципом здорового глузду щодо проблеми референції «порожніх імен», ми подекуди припускаємо й істинність висловлювань, що містять такі імена²⁶³.

І ще: поінтерпретовуючи фреґіанську ідею про те, що висловлювання із «порожніми іменами» не мають істиннісного (істинне/хибне) значення, філософи-аналітики реалістського спрямування наголошують на тому, що наділення істиннісним значенням таких висловлювань можливе у буквальному сенсі. Наприклад, у негативному екзистенційному висловлюванні «Часу не існує як такого»²⁶⁴ йдеться про неіснуючий об'єкт «час». А відтак, можемо встановити істиннісне значення цього висловлювання: воно постає як істинне, оскільки у фактичності, фізичній реальності насправді такого феномену не існує.

Цей приклад доводить універсалістську стратегію філософів-реалістів щодо аналізу істинності висловлювань, що містять «порожні імена». І ця універсальна уніфікована стратегія видається більш зручною порівняно з подекуди «формалізованими», «штучними» стратегіями семантичних антиреалістів, як-от звернення до расселової теорії дескрипцій із подальшим переформулюванням висхідного висловлювання із «порожніми іменами»²⁶⁵ або послуговування концепцією мовних ігор, пресупозиціями, імплікатурами²⁶⁶ тощо.

На користь стратегії уведення в дискурс імен, що позначають неіснуючі об'єкти, свідчить і факт актуальності поняття «аналітична істина». Наприклад, висловлювання «круглий квадрат є круглим» є необхідно істинним аналітичним висловлюванням, що мітить «порожнє ім'я» «круглий квадрат». Якщо послуговуватися принципом екзистенції, то

²⁶³ У цьому контексті варто зауважити, що на рівні буденного слововживання навряд чи вдасться обґрунтувати відмінності висловлювань про існуючі об'єкти від висловлювань про неіснуючі об'єкти. Отже, й на рівні буденної мови має місце продукування «порожніх імен», які є не менш реальними за продукovanі наукою «порожні імена», наприклад «число», «можливий об'єкт», «ідеалізований об'єкт» та ін.

²⁶⁴ Чи-то, приміром, нинішній король Франції.

²⁶⁵ У такому разі висловлювання «Не існує такого об'єкта, як золота гора» згідно із теорією дескрипцій було б переформульовано у «Не існує такого об'єкту, який одночасно був би і горою, і золотим» і яке б, звісно що, було б істинним, але позбавленим того смислу, який містився у висхідному висловлюванні.

²⁶⁶ У такому разі висловлювання «Еркуль Пуаро має гострий розум та хист до вирішення складних інтелектуальних задач» із точки зору теорії дескрипцій було б оцінене як хибне, що не узгоджується з принципом здорового глузду, оскільки усі імена у цьому висловлюванні є уживаними в буденному комунікуванні, а відтак, не може бути однозначно оцінене як хибне; радше, навпаки.

це висловлювання засвідчує факт існування такого об'єкта, який одночасно є і квадратним, і круглим, що не може бути покваліфіковано як не суперечливе²⁶⁷.

Стратегія філософів-реалістів щодо введення в дискурс імен, що позначають неіснуючі об'єкти, у більш простий спосіб вирішує проблему виявленого парадоксу, а саме: витлумачити квантор існування через принцип екзистенційного узагальнення не як «існує», а як «має місце», що убезпечить від екзистенційного засвідчення існування неіснуючого об'єкта і водночас збереже аналітичний характер істинності такого висловлювання.

Розглянуті варіації онтології темпоральності *nonexistence*, проте, містять певні суперечливі конотації. Так, наприклад, проблемний характер онтології неіснуючого в якомусь із «можливих світів» пов'язаний із помисленням множинності референтів одиничного терміна. Зокрема, якщо ми приписуємо такому вигаданому об'єктові, як «час», певну сукупність властивостей, то, по-перше, потенційно може існувати множина сутностей із властивостями цього феномену, по-друге, жодна з цих сутностей ним не буде, оскільки ми не в змозі виокремити один-єдиний референт імені «час» із множини цих сутностей. Очевидним є той факт, що усі ці сутності є часом, що, в принципі, є суперечливим²⁶⁸.

Аби розв'язати суперечливе питання із неповнотою імен неіснуючих об'єктів, і Д. Льюїс, і Г. Пріст пропонували увести множину референтів для цих імен. Варто зауважити, що й концепти «неможливий світ» та «неповний світ» не вирішують заaktuалізованої проблеми.

Крім того, немає достатньо аргументованих критеріїв ідентифікації об'єктів у можливих світах²⁶⁹. Так, Г. Пріст наголошує на тому, що не тільки можливі, а й реальні сутності можуть не мати чітких критеріїв їх ідентифікації: ми ж не можемо встановити чітких кордонів, наприклад, пустелі чи океану, або ж згадаймо славнозвісні парадокси «Купа» та «Лисий», які доводять істинність міркування Г. Пріста. Відсутність чітких критеріїв ідентифікації реальних об'єктів не заважає вважати їх існуючими.

Що ж стосується неіснуючих об'єктів, то, на думку Г. Пріста, цілком можливо встановити чіткі критерії, умови їх ідентифікації: об'єкти є ідентичними у тому випадку, якщо в усіх «замкнених» світах абсолютно

²⁶⁷ Звісно, що цього парадоксу можна й уникнути, узявши за правило свідчити лишень про несуперечливі об'єкти або ж переформулювати висхідне висловлювання, яке від цього було б полишене порожніх імен/об'єктів.

²⁶⁸ *Kripke S. Naming and necessity* / S. Kripke. – Oxford : Basil Blackwell, 1980. – P. 156–160.

²⁶⁹ Згадаймо в цьому контексті питання У. Куайна про кількість сутностей у дверному отворі.

збігаються їх властивості, приписувані ментальною репрезентацією. Але однозначної відповіді немає: дискусії з приводу крос-світової ідентичності об'єктів актуальне для філософування аналітиків і на сьогодні; і поки що не сформульовані достатні умови визнання тотожними можливі об'єкти.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. *Аліпій (Погребняк)*. Мета християнського життя за словом Спасителя про богопізнання / *Аліпій (Погрібняк)* // Правосл. вісник. – 1973. – № 8. – С. 20–26.
2. *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. / *Аристотель*. – Москва : Мысль, 1983. – Т. 4. – 644 с.
3. *Аристотель*. Физика / *Аристотель* // Соч. в 4 т.; пер. с др.-греч. *И. Д. Рожанского*. – Москва : Мысль, 1981. – Т. 3. – С. 59–262.
4. *Афанасий Александрийский*. Творения / *Афанасий Александрийский*. – Москва : Тип. В. Готье, 1852. – Ч. 2. – 523 с.
5. *Ахундов М. Д.* Концепция пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы / *М. Д. Ахундов*. – Москва : ЮНИТИ, 2009. – 248 с.
6. *Ахутин А. В.* Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура») / *А. В. Ахутин*. – Москва : Наука, 1988. – 208 с.
7. *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / *М. М. Бахтин*. – Москва : Худ. лит-ра, 1990. – 543 с.
8. *Башляр Г.* Психоанализ огня / *Г. Башляр*; пер. с франц. *Н. В. Кислова*. – Москва : Прогресс, 1993. – 176 с.
9. *Беньямин В.* Париж, столица XIX столетия / *В. Беньямин* // Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе; пер. с нем. – Москва : Медиум, 1996. – С. 15–66.
10. *Беньямин В.* Произведение искусства в эпоху его технического воспроизведения / *В. Беньямин* // Записки кинознания. – 1988. – № 2. – С. 12–17.
11. *Бергсон А.* Творча еволюція / *А. Бергсон*; пер. з франц. *Р. Осадчука*. – Київ : Вид-во Жупанського, 2010. – 318 с.
12. *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества / *Н. А. Бердяев*. – Москва : Правда, 1989. – 607 с.
13. *Бескова И. А.* Природа сновидений (эпистемологический анализ) / *И. А. Бескова*. – Москва : ЦОП Институт философии РАН, 2005. – 239 с.
14. *Борис*. История христианского просвещения в его отношении к древней греко-римской образованности. Период II: От торжества христианства при Константине Великом и до окончательного падения греко-римского язычества при Юстиниане (313–529) / *Борис*. – Казань : Тип. Имп. Ун-та, 1890. – VI, 516, XIV с.
15. *Борхес Х. Л.* Собр. соч. в 4 т. / *Х. Л. Борхес*; пер. с исп. и англ. – Санкт-Петербург : Амфора, 2005. – Т. 3. – 703 с.

16. *Бочелюк В. Й.* Дозвіллезнавство: навчальний посібник / В. Й. Бочелюк, В. В. Бочелюк. – Київ : Центр навчальної літератури, 2006. – 208 с.
17. *Боэций.* Утешение философией / Боэций // «Утешение философией» и другие трактаты; пер. с лат. В. И. Уколовой и М. Н. Цейтлина. – Москва : Наука, 1990. – С. 282.
18. *Бурдье П.* Рынок символической продукции / П. Бурдье // Вопросы социологии, 1993. – № 1–2. – С. 45–52.
19. *Василий Великий.* Творения. – 2-е изд. – Москва : Тип. В. Готье, 1857. – Ч. 3. – 496 с.
20. *Вернадский В. И.* Возраст Земли / В. И. Вернадский // Прометей. Владимир Иванович Вернадский. Материалы к биографии. – Москва : Мол. гвардия, 1988. – Т. 15. – С. 318–325.
21. *Вибе Д.* Плутон: история исследований карликовой планеты // ПостНаука [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://postnauka.ru/faq/49846>
22. *Витрувий Поллион Марк.* Десять книг об архитектуре / Поллион Марк Витрувий; пер. с др.-греч. Ф. А. Петровского. – Москва : Изд-во Всесоюз. акад. архитектуры, 1936. – 327 с.
23. *Галактионов А. А.* Русская философия XI–XIX вв. / А. А. Галактионов, П. Ф. Никандров. – 2-е изд., испр. и доп. – Ленинград : Изд-во Ленингр. ун-та, 1989. – 744 с.
24. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. – Т. 1. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель; пер. с нем. Б. Столпнера. – Москва : Мысль, 1974. — 452 с.
25. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. – Т. 2. Философия природы / Г. В. Ф. Гегель; пер. с нем. Б. Г. Столпнера и И. Б. Румера. – Москва : Мысль, 1975. – 695 с.
26. *Голубев К. В.* Понятие «синхронистичность» в аналитической психологии К. Г. Юнга / К. В. Голубев // История философии. – 2000. – № 5. – С. 102–112.
27. *Григорий Богослов.* Творения / Григорий Богослов. – Москва : Тип. М. И. Волчанинова, В. Черныш, 1889. – Ч. 3. – 265 с.
28. *Григорий Нисский.* Творения / Григорий Нисский. – Москва: Тип. В. Готье, 1862. – Ч. 4. – 398 с.
29. *Гулидов А. И.* Существует ли «стрела времени»? / А. И. Гулидов, Ю. И. Наберухин [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.philosophy.nsc.ru/journals/philscience/2_03/00_NABER.html
30. *Гуссерль Э.* Феноменология / Э. Гуссерль; пер. с нем. В. И. Молчанова // Логос. – 1991. – №1. – С.12–21.
31. *Давыдов С.* «Тексты-матрешки» Владимира Набокова / С. Давыдов. – Санкт-Петербург : Кирцидели, 2004. – 158 с.

32. *Деррида Ж. Differance / Ж. Деррида // Гурко Е. Тексты деконструкции. Деррида Ж. Differance.* – Томск : Водолей, 1999. – 160 с.
33. *Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / Дионисий Ареопагит.* – Москва : Синод. тип., 1839. – 70 с.
34. *Дионисий Ареопагит. Письма к разным лицам / Дионисий Ареопагит // Христ. Чтение.* – 1825. – Ч. 19. – С. 239–266.
35. *Дионисий Ареопагит. Письмо к священноначальнику Титу / Дионисий Ареопагит // Христ. чтение.* – 1839. – Ч. 1. – С. 3–18.
36. *Донцов Д. Де шукати наших історичних традицій / Д. Донцов // Де шукати наших історичних традицій; Дух нашої давнини.* – Київ : МАУП, 2005. – С. 25–136.
37. *Донцов Д. Драгоманов і ми / Д. Донцов // Вісниківство: літературна традиція та ідеї.* – Дрогобич : КОЛЮ, 2009. – Вип. І. – С. 286–293.
38. *Донцов Д. Дух нашої давнини / Д. Донцов.* – Дрогобич : Відродження, 1991. – 342 с.
39. *Донцов Д. Націоналізм / Д. Донцов // Твори. Т. 1 : Геополітичні та ідеологічні праці.* – Львів : Кальварія, 2001. – С. 243–426.
40. *Дэвис П. Проект вселенной. Новые открытия творческой способности природы к самоорганизации / П. Дэвис; пер. с англ. Д. Воробьева.* – Москва : Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. – 254 с.
41. *Евдокимов П. Православие / П. Евдокимов; пер. с франц. С. Гриба.* – Москва : Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. – 500 с.
42. *Евсевий Памфил. Церковная история / Евсевий Памфил* – Москва : Изд. Спасо-Преоб. Валаамского мон., 1993. – 446 с.
43. *Зубов В. П. Леонардо да Винчи / В. П. Зубов.* – Москва, Ленинград : Изд-во АН СССР, 1962. – 372 с.
44. *Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры / Иоанн Дамаскин.* – Москва : Синод. тип., 1844. – 308 с.
45. *Карпов А. В. Основные тенденции взаимодействия христианства и архаических верований в культуре Древней Руси: автореф. дис... канд. филос. наук : спец. 09.00.13 / А. В. Карпов.* – Санкт-Петербург, 2003. – 20 с.
46. *Кассирер Э. Опыт о человеке / Э. Кассирер; пер. с нем. Ю. А. Муравьева // Избранное. Опыт о человеке.* – Москва : Гардарики, 1998. – С. 440–722.
47. *Кереньи К. Пролегомены / // К. Кереньи, К.-Г. Юнг; пер. с англ. В. В. Наукманова / Душа и миф: шесть архетипов.* – Киев : Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. – С. 11–37.

48. *Копейкин К.* «Души» атомов и «атомы» души: Вольфганг Эрнст Паули, Карл Густав Юнг и «три великих проблемы физики» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://ufn.ru/tribune/trib151208.pdf>
49. *Копейкин К.* Harmonia mundi: от Пифагора до Паули / К. Копейкин // Метафизика. – 2012. – № 1 (3). – С. 39–59.
50. *Куайн У.* Слово и объект / У. Куайн; пер. А. З. Черняка и Т. А. Дмитриева. – Москва : Логос; Праксис, 2000. – 386 с.
51. *Куайн У.* О том, что есть / У. Куайн // С точки зрения логики. 9 логико-философских очерков. – Москва : Канон+, РООИ «Реабилитация», 2010. – С. 21–44.
52. *Кузнецов В. И.* Пространство, время, движение / В. И. Кузнецов. – Москва : Наука, 1997. – 218 с.
53. *Лейбниц Г. В.* Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии / Г. В. Лейбниц; пер. с нем. // Соч.: в 4 т. – Москва : Мысль, 1983. – Т. 2. – С. 47–545.
54. *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука / А. Ф. Лосев // Бытие – имя – космос. – Москва : Мысль, 1993. – С. 61–612.
55. *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения / А. Ф. Лосев. – Москва : Мысль, 1982. – 623 с.
56. *Лосский В.* Каппадокийцы / В. Лосский // Богосл. труды. – 1984. – Сб. 25. – С. 161–168.
57. *Мазин В. А.* Субъект Фрейда и Деррида / В. А. Мазин. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2010. – 256 с.
58. *Майнонг А.* Теория предметов / А. Майнонг; пер. В. В. Селиверстова // Эпистемология & философия науки. – 2011. – Т. XXVII, № 1. – С. 202–229.
59. *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии : латинская патристика / Г. Г. Майоров. – Москва : Мысль, 1979. – 431 с.
60. *Мандельштам О. Э.* Соч.: в 2 т. – Т. 2. Проза. / О. Э. Мандельштам. – Москва : Худ. лит-ра, 1990. – 464 с.
61. *Манекин Р. В.* М. Хайдеггер и А. Н. Уайтхед о Пространстве и Времени: опыт компаративного анализа [Электронный ресурс] / Р. В. Манекин. – Режим доступа : manekin.narod.ru/ph/pr-vr.htm
62. *Марков М. А.* О трех интерпретациях квантовой физики (об образовании понятия объективной реальности в человеческой практике) / М. А. Марков // Избранные труды. – Москва : Наука, 2000. – Т. 1. – С. 461–498.
63. *Марсель Г.* Быть и иметь / Г. Марсель; пер. с франц. И. Н. Полонской. – Новочеркасск : Агентство «Сагуна», 1994. – 159 с.
64. *Мафессоли М.* Околдованность мира или божественное социальное / М. Мафессоли // Социологос. – Москва : Прогресс, 1991. – 274–283.

65. *Минковский Г.* Пространство и время / Г. Минковский // *Лоренц Г. А., Пуанкаре А., Эйнштейн А., Минковский Г.* Принцип относительности. – Москва : ОНТИ, 1935. – С. 181–213.
66. Мистическое богословие. – Киев : Путь к истине, 1991. – 392 с.
67. *Москвин В. А.* Нейропсихологические аспекты исследования временной перцепции у здоровых лиц / В. А. Москвин, В. В. Попович // I Международная конференция памяти А. Р. Лурия. Сб. докл. – Москва : Изд-во РПО, 1998. – С. 160–166.
68. *Набоков В. В.* Ада, или Эротиада: Семейная хроника / В. В. Набоков; пер. с англ. О. Кириченко. – Харьков : Фолио, 2004. – 601 с.
69. *Набоков В. В.* Собр. соч.: в 4 т. / В. В. Набоков. – Москва : Правда, 1990. – Т. 1. – 416 с.
70. *Набоков В. В.* Собр. соч.: в 4 т. / В. В. Набоков. – Москва : Правда, 1990. – Т. 3. – 480 с.
71. *Набоков В. В.* Собр. соч.: в 4 т. / В. В. Набоков. – Москва : Правда, 1990. – Т. 4. – 479 с.
72. Набоков о Набокове и прочем: Интервью, рецензии, эссе / пер. с англ. и франц. – Москва : Независимая газета, 2002. – 704 с.
73. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра / Ф. Ницше // Так говорил Заратустра. Избранные произведения. – Москва : Сирин, 1990. – Кн. 1. – 448 с.
74. *Ницше Ф.* Невчасні міркування II. Про користь і шкоду історії для життя / Ф. Ніцше; пер. з нім. К. Котюк // Повне зібрання творів: Критично-наукове видання у 15 томах. – Львів : Астролябія, 2004. – Т. 1. – С. 203–278.
75. *Ницше Ф.* Так казав Заратустра / Ф. Ніцше; пер. з нім. А. Онишка // Так казав Заратустра. Жадання влади. – Київ : Основи, Дніпро, 1993. – С. 7–326.
76. *Ньютон И.* Математические начала натуральной философии / И. Ньютон; пер. с лат. А. И. Крылова. – Москва : Наука, 1989. – 687 с.
77. *Ориген.* О началах / Ориген. – Самара : РА, 1993. – 318 с.
78. *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды / Х. Ортега-и-Гассет; пер. с исп. – Москва : АСТ, 2008. – 352 с.
79. *Ортега-и-Гассет Х.* Эстетика. Философия культуры / Х. Ортега-и-Гассет; пер. с исп. – Москва : Искусство, 1991. – 588 с.
80. *Ортега-и-Гасет Х.* Безхребетна Іспанія / Х. Ортега-і-Гасет; пер. з ісп. В. Сахна // Вибрані твори. – Київ : Основи, 1994. – С. 140–195.
81. *Пайс А.* Гении науки / А/ Пайс; пер. с англ. Е. И. Фукаловой. – Москва : Институт компьютерных исследований, 2002. – 448 с.
82. Памятники древней христианской письменности. Т. 6: Феофил. – Москва : Тип. Каткова и К°, 1865. – 100 с.
83. *Паули В.* Влияние архетипических представлений на формирование естественнонаучных теорий у Кеплера / В. Паули; пер. с нем.

- Ю. А. Данилова // Физические очерки: сборник статей. – Москва : Издательство «Наука», 1975. – С. 137–175.
84. *Пелевин В.* Чапаев и Пустота [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://knijku.ru/books/chapaev-i-pustota>
85. Переписка А. Эйнштейна и М. Бессо, 1903–1955 // Эйнштейновский сборник, 1977; пер. с нем. И. Л. Гандельсмана, Ю. А. Данилова, В. Я. Френкеля. – Москва : Наука, 1980. – С. 5–72.
86. *Петренко В. Ф.* К проблеме психологии сознания / В. Ф. Петренко // Вопросы философии. – 2010. – № 11. – С. 57–74.
87. *Піча В. М.* Культура дозвілля / Бестужев-Лада І. В., Дімов В. М. та ін. – Київ : Академія, 1990. – 237 с.
88. *Платон.* Кратил / Платон; пер. с др.-греч. Т. В. Васильевой // Собр. соч.: в 4 т. – Москва : Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 613–681.
89. *Плотников В.* История христианского просвещения в его отношении к греко-римской образованности. Период 1: От начала христианства до Константина Великого / В. Плотников. – Казань : Тип. имп. ун-та, 1885. – 266 с.
90. Путь пробуждения. Главные сочинения наставника Дзэн Догэна / пер. с англ. Р. В. Котенко. – Санкт-Петербург : Евразия, 2001. – 384 с.
91. *Рассел Б.* Философия логического атомизма / Б. Рассел; пер. с англ. В. А. Суровцева. – Томск : Водолей, 1999.
92. *Рассел Б.* Об обозначении / Б. Рассел; пер. с англ. В. А. Суровцева // Язык, истина, существование. – Томск : Изд-во Томского ун-та, 2002. – С. 7–22.
93. *Рейхенбах Г.* Философия пространства и времени / Г. Рейхенбах; пер. с англ. Ю. Б. Молчанова. – Москва : Прогресс, 1985. – 344 с.
94. *Рембо А.* Поэтические произведения в стихах и прозе: сборник / А. Рембо; пер. с франц. – Москва : Радуга, 1988. – 544 с.
95. *Розанов В. В.* Собр. соч. Сахарна / В. В. Розанов. – Москва : Республика, 1998. – 462 с.
96. *Розанов В. В.* Соч: в 2 т. / В. В. Розанов. – Москва : Правда, 1990. – Т. 2 : Уединенное. – 711 с.
97. *Рудко В.* Донцов і Липинський / В. Рудко // Сучасність. – 1992. – № 6. – С. 78–83.
98. *Савельева И. М.* История и время: в поисках утраченного / И. М. Савельева, А. В. Полетаев [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.humans.ru/humans/> 9635.
99. *Свасьян К. А.* Растожествления / К. А. Свасьян. – Москва : Evidentis, 2006. – 308 с.

100. *Скороходова Т. Г.* «Паломничество в страну Запада» в опыте мыслителей Бенгальского Ренессанса / Т. Г. Скороходова // Вопросы философии. – 2011. – № 11. – С. 163–173.
101. *Сорокин П. А.* Социокультурная динамика и эволюционизм / П. А. Сорокин // Американская социологическая мысль. – Москва : Изд-во МГУ, 1994. – 371 с.
102. *Сэмьюэлз Э.* Словарь аналитической психологии К. Г. Юнга / Э. Сэмьюэлз, Б. Шортер, Ф. Плот. – Санкт-Петербург : Издательская группа «Азбука классика», 2009. – 288 с.
103. Творения св. Григория Нисского. – Москва : Тип. В. Готье, 1861. – Ч. II. – 479 с.
104. *Торранс Т.* Пространство, время и воплощение / Т. Торранс; пер. с англ. А. Нестерука. – Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. – 186 с.
105. *Тоффлер Э.* Шок будущего / Э. Тоффлер; пер. с англ. – Москва : АСТ, 2002. – 557 с.
106. *Уайтхед А. Н.* Избранные труды по философии / А. Н. Уайтхед; пер. с англ. – Москва : Прогресс, 1990. – 720 с.
107. *Фалалеева И. Н.* Политико-правовая система Древней Руси IX–XI вв. / И. Н. Фалалеева. – Волгоград : Изд-во Волгоградского гос. ун-та, 2003. – 164 с.
108. Физическая энциклопедия: в 5 т. / под ред. А. М. Прохорова. – Москва : Сов. Энциклопедия, 1990. – Т. 2. – 703 с.
109. *Филиппов А.* Социология пространства / А. Филиппов. – Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2008. – 285 с.
110. *Флоренский П. А.* Собр. соч. Философия культа (Опыт православной антропологии) / П. А. Флоренский. – Москва : Мысль, 2004. – 685 с.
111. *Флоренский П. А.* Соч.: в 4 т. / П. А. Флоренский. – Москва : Мысль, 1996. – Т. 2. – 877 с.
112. *Флоренский П. А.* Соч.: в 4 т. / П. А. Флоренский. – Москва : Мысль, 2000. – Т. 3(1). – 621 с.
113. *Флоренский П.* Мнимости в геометрии. Расширение области двумерных образов геометрии (опыт нового истолкования мнимостей) / П. А. Флоренский. – Москва : Поморье, 1922. – 70 с.
114. *Флоренский П.* Столп и утверждение истины / П. Флоренский. – Москва : Правда, 1990. – Ч. 2. – 839 с.
115. *Фреге Г.* О смысле и значении // *Фреге Г.* Логика и логическая семантика: сборник трудов / Г. Фреге; пер. с нем. Б. В. Бирюкова. – Москва : Аспект Пресс, 2000. – С. 230–246.
116. *Фрейд З.* Толкование сновидений / З. Фрейд; пер. с нем. А. Боковой. – Москва : Академический проект, 2007. – 512 с.
117. *Фуко М.* Наглядати й карати: народження в'язниці / М. Фуко; пер. з

- франц. П. Таращука. – Київ : Основи, 1998. – 392 с.
118. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко; пер. с франц. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. – Санкт-Петербург : А-сэд, 1994. – 406 с.
119. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер; пер. с нем. – Москва : Республика, 1993. – 447 с.
120. Хайдеггер М. Метафизическая концепция Ницше и ее роль в европейском мышлении. Вечное возвращение равного (Лекции 1923–1944 годов) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.nationalism.org/vvv/library/heidegger.htm>
121. Хоружий С. С. Философский символизм П. А. Флоренского и его жизненные истоки / С. С. Хоружий // П. А. Флоренский: pro et contra. – Санкт-Петербург : РГХИ, 1996. – С. 525–557.
122. Шерех Ю. Донцов ховає Донцова / Ю. Шерех // Пороги і запоріжжя. Література. Мистецтво. Ідеології: в 3 т. – Харків : Фоліо, 1998. – Т. 3. – С. 52–87.
123. Шкловский В. Б. Гамбургский счет: Статьи – воспоминания – эссе. (1914–1933) / В. Б. Шкловский. – Москва : Сов. писатель, 1990. – 810 с.
124. Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 6 т. / А. Шопенгауэр; пер. с нем. Ю. И. Айхенвальда. – Москва : ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 2001. – Т. 2: Мир как воля и представление. – 560 с.
125. Шопенгауэр А. Афоризмы для усвоения житейской мудрости / А. Шопенгауэр; пер. с нем. Ф. В. Черниговца. – Москва : АСТ, 2003. – 240 с.
126. Шпітун І. І. Концепт «хронополітика»: соціально-філософський аналіз / І. І. Шпітун. Дис. ... канд. філос. н. – Запоріжжя : ЗНУ, 2008. – 193 с.
127. Шраер М. Д. Набоков: темы и вариации / М. Д. Шраер. – Санкт-Петербург : Академический проект, 2000. – 384 с.
128. Шредингер Э. Избранные труды по квантовой механике / Э. Шредингер; пер. с нем. – Москва : Наука, 1976. – 424 с.
129. Штомпка П. Социология социальных изменений / П. Штомпка; пер. с англ. под ред. В. А. Ядова. – Москва : Аспект-Пресс, 1996. – С. 67–84.
130. Штомпка П. Социология. Анализ современного общества / П. Штомпка; пер. с польск. С. М. Червонной. – Москва : Логос, 2005. – 664 с.
131. Эйзенштейн С. Избранные произведения в 6 т. / С. Эйзенштейн. – Москва : Искусство, 1964. – Т. 3. – 672 с.

132. *Элиаде М.* Аспекты мифа / М. Элиаде; пер. с франц. В. П. Большакова. – Москва : Академический проект, 2010. – 251 с.
133. *Юнг К. Г.* Психология и алхимия / К. Г. Юнг; пер. нем. и лат. С. Л. Удовик. – Москва : Релф-бук; Киев: Ваклер, 1997. – 592 с.
134. *Юнг К. Г.* К психологии и патологии так называемых оккультных феноменов / К. Г. Юнг // Ответ Иову. – Москва : ООО Фирма «Издательство АСТ»; Канон+, 1998. – С. 293–379.
135. *Юнг К. Г.* О «синхронистичности» / К. Г. Юнг // Синхронистичность: сборник. – Москва : Рефл-бук; Киев : Ваклер, 1997. – С. 179–194.
136. *Юнг К. Г.* Синхронистичность: аказуальный объединяющий принцип / К. Г. Юнг // Синхронистичность: сборник. – Москва : Рефл-бук; Киев : Ваклер, 1997. – С. 195–307.
137. *Barbour J.* The End of Time. The Next Revolution in Our Understanding of the Universe / J. Barbour. – Phoenix, 1999. – P. 374.
138. *Braun D.* Empty names, fictional names, mythical names / D. Braun // *Noûs*. – 2005. – № 39. – P. 596–631.
139. *Bunge M.* Time asymmetry, time reversal, and irreversibility / M. Bunge // *Studium Generale*. – 1970. – V. 23. – P. 562–570.
140. *Draaisma D.* Why Life Speeds Up As You Get Older: How Memory Shapes our Past / D. Draaisma. – Cambridge University Press, 2004. – 288 p.
141. *Durkheim E.* The Elementary Forms of the Religious Life / E. Durkheim. – London, 1995. – 189 p.
142. *Freud S.* Project for a Scientific Psychology / S. Freud (1895); [Standard Edition, Vol. 1]. – London: Hogarth Press, 1966.
143. *Giddens A.* Central problems in Social Theory / A. Giddens. – London: Macmillan, 1979. – P. 198.
144. *Green M.* Direct reference, empty names and implicature / M. Green // *Canadian journal of philosophy*. – 2007. – Vol. 37, № 3. – P. 419–447.
145. *Kripke S.* Naming and necessity / S. Kripke. – Oxford, Basil Blackwell, 1980.
146. *McMichael A.* An alternative theory of nonexistent objects / A. McMichael, E. Zalta // *Journal of philosophical logic*. – 1980. – Vol. 9, № 3. – P. 297–313.
147. *McTaggart J. E.* The Unreality of Time / J. E. McTaggart // *A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*. – 1908. – Vol. 17. – P. 456–473.
148. *Parsons T.* Nonexistent objects / T. Parsons. – New Haven : Yale University Press, 1980.
149. *Parsons T.* Referring to nonexistent objects / T. Parsons. // *Theory and decision*. – 1979. – № 11 (1). – P. 95–110.
150. *Portner P.* What is meaning? Fundamentals of formal semantics / P. Portner. – Oxford Blackwell, 2005.

151. *Priest G.* Towards Non-Being: the logic and metaphysics of intentionality / G. Priest. – Oxford University Press, 2005.
152. *Russell B.* Meinong's theory of complexes and assumptions / B. Russell // *Mind*. – 1904. – Vol. 13, № 52. – P. 509–524.
153. *Sainsbury R.* Fiction and factionalism / R. Sainsbury. – New York : Routledge, 2010.
154. *Soames S.* Beyond rigidity: the unfinished semantic agenda of Naming and Necessity / S. Soames. – Oxford : Oxford university press, 2002.
155. *Sorokin P. A.* Social Time / P. A. Sorokin, R. Merton // *American Sociological Review*. – 1937. – March. – P. 25–56.
156. *Strawson P.* On referring / P. Strawson // *Mind*, – Vol. 59, № 235. – P. 320–344.
157. *Whorf B.* Language thought and reality / B. Whorf. – Boston : MIT Press, 1956.
158. *Zalta E.* Abstract objects: An introduction to axiomatic metaphysics / E. Zalta. – Dordrecht, Boston, Lancaster : D. Reidel Publishing company, 1983.

Відомості про авторів

Артюх В'ячеслав Олексійович	кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Сумського державного університету, м. Суми.
Бойко Ольга Петрівна	доктор філософських наук, професор кафедри філософії Сумського державного університету, м. Суми.
Вертель Антон Вікторович	кандидат філософських наук, викладач кафедри практичної психології Сумського державного педагогічного університету імені А. С. Макаренка, м. Суми.
Додонов Роман Олександрович	доктор філософських наук, професор, в. о. кафедри філософії Донецького національного університету, м. Вінниця.
Козинцева Тетяна Олександрівна	кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Сумського державного університету, м. Суми.
Колінько Марина Вадимівна	кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Донецького національного університету, м. Вінниця.
Лебідь Андрій Євгенович	кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, м. Харків.
Лебідь Євген Олександрович	доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії Сумського державного університету, м. Суми.
Мозговий Іван Павлович	доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Сумського державного університету, м. Суми.
Синах Андрій Олександрович	кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Сумського державного університету, м. Суми.

Наукове видання

**Артюх В'ячеслав Олексійович,
Бойко Ольга Петрівна,
Вертель Антон Вікторович та ін.**

ПРАКТИЧНІ АСПЕКТИ ФІЛОСОФІЇ ЧАСУ

Монографія

За редакцією Є. О. Лебедя

Художнє оформлення обкладинки А. Є. Лебедя
Редактор Н. В. Лисогуб
Комп'ютерне верстання Є. О. Лебедя

Формат 60x84/16. Ум. друк. арк. 9,07. Обл.-вид. арк. 10,32. Тираж 300 пр. Зам. №

Видавець і виготовлювач
Сумський державний університет,
вул. Римського-Корсакова, 2, м. Суми, 40007
Свідомство суб'єкта видавничої справи ДК № 3062 від 17.12.2007.